DIE

VERSCHIEDENARTIGEN ELEMENTE

DER

SCHOPENHAUER'SCHEN WILLENSLEHRE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

VORGELEGT VON

ERNST LEHMANN

AUS BERLIN.

STRASSBURG.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.

1889.

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

VORWORT.

„Es muss auf Kant zurückgegangen werden“: das ist, seitdem Liebmann vor jetzt mehr als 20 Jahren diese Forderung kategorisch aufgestellt hatte, immer mehr die Parole der zeitgenössischen Philosophie geworden. Indem den grossen nachkantischen Systemen nur noch historischer Wert zuerkannt wurde, suchte jede neue philosophische Richtung ihre Beziehung zu und ihren Zusammenhang mit dem Kantischen Denken festzustellen; ja, noch mehr, ebenso wie das bei den unmittelbaren Epigonen Kants der Fall gewesen war, so erhoben auch jetzt wieder die meisten Philosophen, so entgegengesetzt unter einander sie auch waren, auf den Namen eines „Kantianers“ Anspruch. Erst in der allerneuesten Zeit erheben sich hie und da wieder Stimmen, welche, ohne die Berechtigung jener rückläufigen Bewegung zu Kant hin zu verkennen, doch die Überzeugung verfechten, dass der Riesenaufschwung der deutschen Philosophie um die Wende unseres Jahrhunderts nicht ohne bleibende Resultate für die Philosophie als solche geblieben sein könne, und die darauf dringen, dass auch in jenen nachkantischen Systemen eine Scheidung hinsichtlich des wertvollen und unhaltbaren, oder des dauernden und vergänglichen vorgenommen werde.

Auch die vorliegende Arbeit strebt die Behandlung eines nachkantischen Systems nach dem angegebenen Gesichtspunkte an. Mit dieser Motivierung ist ihr gleichzeitig ihre Methode vorgezeichnet. Die Absicht der vorliegenden Schrift ist daher nicht, das System Schopenhauers darzu-

stellen als ein vollendetes und in sich abgeschlossenes Kunstwerk, das als solches der Niederschlag wäre der eigentümlichen, historisch gewordenen und historisch vermittelten Persönlichkeit des Philosophen — für welche Art der Darstellung philosophischer Systeme Kuno Fischer Bahnbrecher geworden und bisher noch unerreichtes Vorbild geblieben ist. Ebenso wenig ist ferner die Darstellung der objektiven Beziehung und Stellung des Systems zu den Geistesfäden der vorhergehenden und nachfolgenden Epochen vom rein historischen Gesichtspunkte, der letzte Zweck dieser Arbeit. Am allerwenigsten aber ist es auf die Kritik des Systems nach irgend welchem, von vorne herein eingenommenen Standpunkt des Verfassers abgesehen, etwa in der Weise, wie Liebmann bei seiner Kritik der „Epigonen" alle nachkantischen Systeme kurzer Hand abfertigt, weil sie dasjenige, was er als den Grundirrtum Kants erkannt zu haben meint, in ihrer eigenen Weiterführung des Kantischen Gedankenganges nicht berücksichtigt und berichtigt hätten. Die vorliegende Arbeit will nichts sein, als eine uns nötig erscheinende Vorarbeit. Diese Vorarbeit soll bestehen in der Auseinanderlegung und Isolierung der einzelnen Gedanken, welche in ihrem Ganzen das Schopenhauer'sche System ausmachen, sowie in der Nachweisung sowohl ihres Anknüpfungspunktes, als auch der Beziehungen der einzelnen Gedanken zu einander, innerhalb des Systems selbst. Denn nur so kann, nach unserer Ansicht, eine feste Grundlage für dauernde Berichtigungen oder die Weiterführung eines Systems geschaffen werden. Die Aufgabe, die wir uns stellen, ist somit weder eine historische, noch eine kritische, sondern eine anatomische. Dass es dabei nicht möglich ist, die beiden ersteren gänzlich zurückzuweisen, ja, dass sich oft die Notwendigkeit gar nicht zurückdrängen lässt, einen vorzeitig abgebrochenen Gedankengang dadurch, dass man ihn zu Ende führt, erst in's rechte Licht zu stellen, oder, nach der Aufweisung eines Hemmnisses, das den klaren Einblick in ein Problem versperrt hat, dies Problem nun selbst, als solches, herauszustellen und zu beleuchten, liegt auf der Hand. Aber, wie gesagt, die leitende Aufgabe ist lediglich eine orientierende;

und diese Orientierung soll umfassen die einzelnen Bestandteile des Systems, sowohl was sie an sich, als was sie in ihrer Verknüpfung mit einander sind.

Wenn es dabei gerade das System Schopenhauers gewesen ist, das der Verfasser zu seinem Gegenstand gewählt hat, so ist der Grund dafür der, dass, trotz der nicht zu verhüllenden Mängel und Inkonsequenzen seiner Philosophie, Schopenhauer nach der Privatansicht des Verfassers derjenige nachkantische Philosoph ist, der die Kantische Philosophie, wenn auch nicht zu Ende, so doch am tiefsinnigsten weiter gedacht, und der damit überhaupt die Philosophie als Wissenschaft am nachhaltigsten gefördert und bereichert hat.

Berlin, im November 1888.

ERNST LEHMANN.

INHALTSANGABE.

		Seite
§ 1.	Die Voraussetzungen der Schopenhauer'schen Philosophie	1
§ 2.	Die Seele bei Schopenhauer	10
§ 3.	Die Einführung des ἓν καὶ πᾶν in die Schopenhauer'sche Philosophie, seine Berechtigung und seine Verbindung mit der Lehre vom Willen zum Leben . .	25
§ 4.	Der absolute Virtualismus Bouterweks als die erkenntnistheoretische Basis des Schopenhauer'schen Systems	48
§ 5.	Schopenhauers Pansatanismus, in Verbindung mit der Ideenlehre und der Lehre vom Sansara und Nirwana, sowie Frauenstädts Weiterbildung desselben . . .	61
§ 6.	Das Ich als das „Wunder κατ' ἐξοχήν" in der Schopenhauer'schen Welt	78
§ 7.	Die Ästhetik als der subjektive Ausgangspunkt des Schopenhauer'schen Philosophierens	93
§ 8.	Der ästhetische Charakter von Schopenhauers Ethik und ihr Verhältnis zur Ethik Kants	116

ABKÜRZUNGEN.

1) Schopenhauers Schriften sind nach der Ausgabe der gesammelten Werke von Julius Frauenstädt zitiert, wobei jedoch nicht die Nummer des Bandes dieser Ausgabe, sondern die Schriften als solche genannt wurden; und zwar bedeutet:

W. W. I u. II. „Die Welt als Wille und Vorstellung", im 2. and 3. Bande der Frauenstädt'schen Gesammtausgabe.

V. W. „Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", im 1. Bande der Gesammtausgabe.

W. N. „Über den Willen in der Natur", die erste Hälfte des 4. Bandes umfassend.

G. E. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", die zweite Hälfte des 4. Bandes umfassend.

P. P. I u. II. „Parerga und Paralipomena", im 5. u. 6. Bande der Gesammtausgabe.

Der handschriftliche Nachlass Schopenhauers, von Frauenstädt herausgegeben, ist, ebenso wie die Gesammtausgabe, in Leipzig bei Brockhaus, und zwar 1876 erschienen.

2) Kants Schriften sind sowohl nach der Rosenkranz'schen, wie der achtbändigen Hartenstein'schen Ausgabe (Leipzig 1867 68) zitiert, und bedeutet R. die erstere, H. die letztere.

DRUCKFEHLER.

p. 35, Zeile 16 von oben: sind die Worte „welches das darstellt" zu streichen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542721_0136

§ 1.

DIE VORAUSSETZUNGEN DER SCHOPENHAUER'SCHEN PHILOSOPHIE.[1]

Schopenhauer hat an verschiedenen Stellen seiner Schriften den kategorischen Anspruch erhoben, dass seine Lehre ganz einheitlich und in sich geschlossen, dass sie „aus einem Gusse" sei, und dass es darum immer nur vergebliche Mühe sein würde, irgend einen Teil seiner Lehre als mit dieser in Widerspruch stehend, von ihr abzusondern und zu verwerfen. Und tatsächlich ist wohl selten bei einem philosophischen System die Beurteilung so in völlige Anerkennung und völlige Verwerfung aus einander gegangen, wie bei dem Schopenhauer'schen. Aber diesem kategorischen Anspruch, dass sein System en bloc anzunehmen oder abzuweisen sei, wird der Kritiker seines Systems naturgemäss sich nicht fügen dürfen. Für diesen wird es darauf ankommen, dem Philosophen auf seinem Gedankengange Schritt für Schritt zu folgen, um festzustellen, bis wohin der Weg ein gerade fortlaufender und ob und an welchem Punkte ein Abweichen vom geraden Wege zu verzeichnen ist. Und wo letzteres der Fall ist, da wird er sich nicht mit der blossen Feststellung, dass der ursprüngliche Weg verlassen worden ist, begnügen dürfen, sondern er wird die Veranlassung zu einer solchen Abweichung psychologisch wie historisch zu erklären suchen müssen. Nur dadurch wird es möglich sein, sowohl die historische Stellung dieses Systems als vornehmlich seine allgemeine philosophische Bedeutung zu fixiren.

[1] Cf. vornehmlich: P. P. II, p. 35 ff., Cap. III, §§ 27 und 28 und p. 47 ff., §§ 32—34.

Die Schopenhauer'sche Lehre hat nun zunächst 4, teils als selbstverständlich angenommene, teils ausdrücklich hervorgehobene Voraussetzungen, die man ihre natürlichen Voraussetzungen nennen könnte, insofern sie nicht etwa selbst wieder an eine frühere philosophische Lehre als ihre Voraussetzung anknüpfen. Diese Voraussetzungen sind die Gewissheit des eigenen Ich, die Gewissheit eines diesem eigenen Ich gegenüberstehenden Nicht-Ich, die wissenschaftliche Möglichkeit einer inneren und die einer äusseren Erfahrung, oder die Möglichkeit einer Erfahrung sowohl innerhalb des Ich wie des Nicht-Ich.

Die ersten beiden Voraussetzungen, deren erste identisch ist mit dem „Cogito ergo sum" des Descartes, sind nun tatsächlich die Voraussetzungen nicht nur jeder Philosophie, sondern überhaupt, — abgesehen von Mathematik und Logik — einer jeden Wissenschaft als solcher; und überall werden sie, bewusst oder unbewusst, gemacht. Fichte schien allerdings dadurch, dass er ein System des absoluten Idealismus aufstellte, die zweite Voraussetzung nicht mehr nötig zu haben; aber es schien auch nur so und indem im absoluten Ich das relative Ich und das Nicht-Ich gegenübergestellt wurden, war auch die zweite Voraussetzung wieder seiner Philosophie zu grunde gelegt.

Nun ist wohl richtig, dass, während von der ersten Voraussetzung, der der eigenen Existenz, ein jeder überzeugt sein muss und auf das gewisseste überzeugt ist, sich wohl der Fall denken liesse, dass jemand an der Existenz einer Aussenwelt, der Existenz von Dingen ausser ihm zweifeln, ja dass er sie gar leugnen könnte, und Schopenhauer nimmt selbst auf einen solchen Fall Rücksicht.[1] Er gibt dort zu, dass man einem solchen Leugner nie die Existenz anderer Dinge beweisen könne; aber er schlägt vor, denjenigen, welcher trotz mangelnder Beweise nicht an die Existenz eines Nicht-Ich glaube, in's Irrenhaus

[1] W. W. I, p. 124. Schopenhauer gebraucht dafür an Stelle des jetzt üblichen Ausdrucks „Solipsismus" den älteren Terminus „theoretischer Egoismus".

zu sperren. Jedenfalls, fügen wir hinzu, wird ein solcher nie verlangen dürfen, dass andere, deren Existenz er ja eben bezweifelt, Rücksicht auf ihn und seine Behauptungen nehmen sollten, zumal er doch diesen anderen seine Existenz ebensowenig beweisen kann, wie diese ihm die ihre; der Solipsist wird somit für die Menschheit und die Wissenschaft gar nicht in betracht kommen können. Was die Philosophie insbesondere betrifft, so ist ihre Aufgabe, nicht das einzelne Ich, sondern die gesammte Welt, also Nicht-Ich und Ich zusammen, allerdings auf dem Wege des Ich — weil es keinen anderen Weg für uns gibt — zu erklären; sie hat dasjenige zum Stoff, was der Solipsismus leugnet und aufhebt. Der Solipsismus mag daher ein berechtigtes oder unberechtigtes Privatvergnügen sein: — innerhalb der Philosophie wäre er jedenfalls ein Widerspruch und undenkbar. Mag sich daher auch der Name „Solipsismus" hie und da in der Philosophie mit dem Anspruch auf philosophische Giltigkeit finden[1], sein Begriff ist tatsächlich nirgends vorhanden.

So selbstverständlich diese Darlegung erscheinen mag, so war sie doch nötig, schon weil die Philosophie, anstatt sich darauf zu beschränken, das Ich als den Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis, als den Vermittler der Erkenntnis der Aussenwelt zu betrachten, oft genug verlangt hat, dass unser Wissen immer nur als ein Wissen um das eigene Ich, nie als ein Wissen um die Aussenwelt, das Nicht-Ich zu betrachten sei. Diesem Anspruch des falsch verstandenen Idealismus tritt Schopenhauer aber entgegen, indem er ausdrücklich auch ein Wissen um die Aussenwelt lehrt. Das spricht er am deutlichsten aus in dem Aufsatz „Zur Philosophie und Wissenschaft in der Natur". Hier heisst es:[2] „Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern; eben darum aber auch kann sie kein eitles, müssig ersonnenes Märchen auftischen. Die

[1] Cf. Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie. Leipzig 1884, p. 65 ff., Cap. III: „Das Ich und der Solipsismus".

[2] P. P. II, p. 188, § 103[b].

endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muss doch überall der Ausdruck eines ebenso modifizierten subjektiven Wesens sein."

Die dritte Voraussetzung, die wissenschaftliche Möglichkeit innerer Erfahrung, oder die Möglichkeit, aus innerer Erfahrung philosophische Wahrheiten zu gewinnen, könnte man auch die psychologische Grundlage der Schopenhauer'schen Philosophie nennen. Es ist bekannt, dass viele philosophische Systeme, — ich erinnere nur an die scholastischen — durchaus nicht auf psychologischer Grundlage beruhten, ebenso bekannt, dass Herbart die Psychologie sogar ausdrücklich als Grundlage der Philosophie und Metaphysik zurückwies, und es ist ferner sicher, dass selbst diejenigen Philosophen, die von psychologischen Beobachtungen ausgingen, sich dieses ihres Ausgangspunktes ebenso selten bewusst geworden sind. Am interessantesten ist es in dieser Hinsicht, wie Kant, bei welchem man die Auffindung seiner Lehren infolge psychologischer Betrachtungen historisch verfolgen kann, trotzdem eine psychologische Grundlage seiner Philosophie stets zurückwies,[1] ja die Psychologie als empirische Wissenschaft dem Prinzip nach aus der Philosophie oder Metaphysik verbannt wissen wollte. Ich verweise dazu auf die Schrift von Jürgen Bona Meyer, „Kants Psychologie, Berlin 1870," welcher den Widerspruch, der sich zwischen der psychologischen Grundlage des Kantischen Systems und der Kantischen Auffassung der

[1] Wenn Kant auch an einigen Stellen: in der Vorrede zur Kritik der Urteilskraft G. W. R. Bd. IV, p. 8—19, H. V, p. 177—187 und in der 1794 erschienenen Schrift „Ueber Philosophie überhaupt" G. W. R. I, p. 586—88, H. VI, p. 379—81, auf den Zusammenhang seiner Lehre mit der Psychologie hinweist, wonach dann jede einzelne seiner drei Kritiken je einem der drei Seelenvermögen, dem Erkenntnisvermögen, dem Begehrungsvermögen und dem Gefühl der Lust und Unlust entsprechen sollte — so ist das dann doch mehr als ein glückliches Ergebnis, denn als ein Ausgangspunkt seiner Philosophie, auch in seinem Sinne, zu betrachten. Das folgt schon daraus, dass sich Kant die Annahme und das Verhältnis der drei oben angeführten Seelenvermögen erst während der Abfassung seiner Kritiken selbst ergeben haben dürfte. C. J. B. Meyer, Kants Psychologie, III. Abschnitt, I. Kap., p. 41—64.

Psychologie geltend macht, dadurch zu lösen unternimmt, dass er innerhalb der Psychologie die Scheidung in eine Selbstbeobachtung und eine Selbstbesinnung vornimmt, wonach dann Kant mit der Psychologie immer nur die Selbstbeobachtung würde im Auge gehabt haben. Diese Lösung der Frage dürfte entgegenstehenden Ansichten, z. B. der Kuno Fischers gegenüber, sehr viel für sich haben. Eine Psychologie und psychologische Forschung, die lediglich auf eine Sammlung von inneren Erfahrungen, von Seelenzuständen ausgeht, um daraus ihre Regeln zu abstrahieren, oder die sich mit einer nackten Darstellung des inneren Seelengetriebes begnügt, ist allerdings als Wissenschaft nötig, aber als solche nur eine empirische, noch keine philosophische Wissenschaft. In der Psychologie als philosophischer Wissenschaft würde es auf eine Untersuchung der Seele, d. h. des eigenen Selbstbewusstseins, nach bestimmten, und zwar philosophischen Gesichtspunkten ankommen müssen, während es die Aufgabe der Psychologie als empirischer Wissenschaft bleiben würde, Einzel-Beobachtungen bei den verschiedensten Individuen zu machen und diese einzelnen Beobachtungen mit einander zu vergleichen und durch einander zu erklären. Der der Psychologie in ersterem Sinne zunächst zu grunde liegende philosophische Gesichtspunkt kann nur der sein, welcher in der Kantischen Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ eingeschlossen liegt: der einer Kritik des Ich hinsichtlich dessen, was in ihm allgemeingiltig und dessen, was in ihm nicht allgemeingiltig ist; ein weiterer philosophischer Gesichtspunkt nach dieser Richtung hin würde dann eine Kritik des Ich, eine Prüfung seiner selbst, hinsichtlich dessen sein, worin sich das Ich aktiv, selbsttätig und frei, und dessen, worin es sich passiv, leidend verhält.[1] Ersteren Gesichtspunkt verfolgt die Kantische, letzteren mehr die Schopenhauer'sche Philosophie, und aus diesem Grunde, insofern beiden durchaus eine Selbstbesinnung zu Grunde liegt, sind beide als

[1] Es ist das der psychologische Gegensatz der interessierten und interesselosen Tätigkeit der Seele.

psychologische Systeme zu bezeichnen. Wie gesagt, verkennt Kant diese seine Grundlage, während sie Schopenhauer gerade Kant gegenüber ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt. Was dabei die Polemik gegen Kant betrifft,[1] so werden wir mit Jürgen Bona Meyer sie allerdings der ausgesprochenen Ansicht Kants von der Psychologie, aber nicht dem Wesen des Kantischen Kritizismus selbst gegenüber für berechtigt halten können.

Mit derselben Bestimmtheit wie die psychologische Erkenntnis, nimmt Schopenhauer an derselben Stelle die Verwertung der äusseren Erfahrung, d. h. die naturwissenschaftliche Erkenntnis für seine Philosophie in Anspruch und er tadelt Kant ebenso deshalb, dass er die Quellen äusserer wie deshalb, dass er die Quellen innerer Erfahrung für die Philosophie verstopft habe. Da nun aber der Weg zu aller philosophischer Erkenntnis nur durch das Ich und nie durch das Nicht-Ich führen kann, wie es das Descartes'sche „Cogito ergo sum" ausgesprochen hatte, so fragt es sich, wie Schopenhauer die äussere Erfahrung für die Philosophie verwertbar gemacht wissen will. Und da ist festzuhalten, dass Schopenhauer allerdings nicht in der äusseren Erfahrung selbst, wie das der Materialismus tut, einen Weg zu philosophischer Erkenntnis sieht, sondern sie nur zur Vergleichung mit den auf dem Wege innerer Erfahrung gewonnenen Einsichten, zur Prüfung der auf diese Weise gewonnenen Resultate herangezogen wissen will. Schopenhauer operiert hier allerdings mit Wahrscheinlichkeiten, indem er die Tatsachen und Zustände und Eigenschaften des Ich auch auf das Nicht-Ich, auf die Dinge und Individuen der Aussenwelt überträgt. Aber solche Übertragung wäre sinnlos ohne Heranziehung der äusseren Erfahrung selbst, ohne eine Prüfung der mehr oder weniger wahrscheinlichen Hypothese an der Wirklichkeit. Denn, sobald auch nur eine einzige natürliche Erscheinung der aufgestellten Hypothese widerspricht, würde diese unhaltbar sein, während auf der anderen Seite durch die fortschreitende Bestätigung

[1] Cf. in der Kritik der Kantischen Philosophie, als Anhang dem ersten Band von W. W. beigegeben, p. 505—507.

seitens der natürlichen Erscheinungen die Wahrscheinlichkeit sich immer mehr der Gewissheit nähern würde, ohne sie allerdings, was man gern zugeben darf, je ganz erreichen zu können. Schopenhauer bezeichnet diese Prüfung mit dem Ausdruck einer „richtigen Deutung der Erfahrung", welche somit nicht ein Suchen von Resultaten, sondern die Anwendung und Prüfung schon gefundener Resultate auf ihre Richtigkeit hin bedeutet [1]. Es ist, wie es Schopenhauer selbst nennt, [2] eine Rechenprobe.

Es ist unbegreiflich, dass Schopenhauers blinder Verehrer, und lange Zeit sein einziger Schüler, der auch für die Verbreitung der Schopenhauer'schen Lehre am meisten getan hat, dass Julius Frauenstädt dieses Verhältnis der empirischen Naturwissenschaft innerhalb der Philosophie seines Meisters ganz und gar nicht begriffen hat. Auch ihm leuchtet allerdings die Wichtigkeit der Naturwissenschaften für die Philosophie ein, nur scheint es ihm gar nicht bewusst zu sein, worin denn eigentlich diese Wichtigkeit der Naturwissenschaft für die Philosophie im letzten Grunde besteht. Daher missversteht er Schopenhauer überall da, wo dieser dies Verhältnis richtig zu bestimmen und ungerechtfertigte Ansprüche der Naturwissenschaften zurückzuweisen unternimmt. So weiss Frauenstädt im vierten Briefe seiner „Neuen Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" [3] mit folgender Auslassung Schopenhauers gar nichts anzufangen [4]: „Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme, so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja, wenn selbst einer alle Planeten sämmtlicher Fixsterne durchwanderte, so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik getan". Der hier vorgetragene Dualismus von Physik und Metaphysik passe, meint Frauenstädt, nicht zu der sonst von Schopenhauer gelehrten Einheit von Wesen und Erscheinung und der Erkennbarkeit des Wesens

---

[1] Cf. W. W. II, p. 202—206.

[2] Cf. W. N. p. 5 (Einleitung) und P. P. II, p. 19.

[3] Julius Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig 1876.

[4] W. W. II, p. 197.

aus der Erscheinung. Der obigen Stelle setzt Frauenstädt dann, als der Schopenhauer'schen Grundlehre mehr entsprechend, eine andere Stelle gegenüber, wo Schopenhauer, wie Frauenstädt sich ausdrückt, zugesteht, dass: „die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntnis der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und schliesslich umstösst, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt;" deshalb solle sich keiner an die Metaphysik wagen, „ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntnis aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben." Durch diese Stelle sei den Fortschritten in der Physik das Gewicht wieder zurückgegeben, das ihnen in der zuerst zitierten Stelle genommen sei. Als ob überhaupt, nach der von uns oben dargelegten Ansicht Schopenhauers, zwischen beiden Stellen ein Widerspruch vorhanden wäre, und nicht vielmehr aus beiden zusammengenommen klipp und klar die Lehre hervorginge, dass eine noch so vollkommene Naturwissenschaft durch sich selbst niemals metaphysische, philosophische Wahrheiten liefern könne, dass dagegen allerdings die Philosophie ihrerseits die Naturwissenschaften zu ihrer Prüfung und Berichtigung, also als ein Mittel für ihren Erfolg, durchaus nötig habe. Der wissendste Naturforscher ist eben, so weit er nichts als Naturforscher ist, noch lange kein Philosoph, während der Philosoph wiederum durchaus keinen Anhaltspunkt für die Wahrheit seiner Lehren hat, wenn er nicht auf dem Boden steht, den die Naturwissenschaft mit ihren Resultaten geschaffen hat.[1] Erklärt sich doch die Haltlosigkeit und fehlende Stetigkeit der hellenischen Naturphilosophie nur aus diesem Mangel einer naturwissenschaftlichen Grundlage. Aber wenn auch die gründlichere Naturerkenntnis, wie Schopenhauer sagt, das Problem der Meta-

[1] Sonderbarer Weise finden sich beide Stellen, zwischen denen Frauenstädt einen Widerspruch entdecken will, bei Schopenhauer nicht nur auf derselben Seite, sondern in unmittelbarem Zusammenhang mit einander.

physik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, so muss doch erst die Metaphysik selbst herangezogen werden, um das ihr vorgelegte Problem zu bearbeiten; das Vorlegen und das Aufnehmen eines Problems ist eben, was Frauenstädt übersieht, zweierlei. Es ist ausserdem wohl kaum eine Frage, dass Schopenhauer unter dem deutlicheren Vorlegen des Problems der Metaphysik durch die Physik die historische Entwicklung der Philosophie im Auge gehabt hat, für die überall eine, wenn auch negative Einwirkung der Naturwissenschaft auf die Philosophie selbstverständlich und Tatsache war.[1]

Die vollständige Verständnislosigkeit Frauenstädts gerade für die Schopenhauer'sche Lehre vom Verhältnis von Physik und Metaphysik ist um so bedauerlicher, als gerade sie eine der wichtigsten Voraussetzungen der Schopenhauer'schen Philosophie ist. Sie ist in der Tat den ersten drei von uns angegebenen Voraussetzungen gegenüber etwas neues, ein Schopenhauer selbst zukommendes Element. Ein wie grosses Gewicht Schopenhauer selbst auf diese Art des Philosophierens legt, das zeigt sich, abgesehen von vielen Äusserungen darüber, darin, dass er dieser Erläuterung und Prüfung der Metaphysik an der Physik eine eigene Schrift, die „Über den Willen in der Natur" gewidmet hat. Nennt er doch diese Beziehung, in welche auf solche Weise das Ich und die Welt, Mikrokosmus und Makrokosmus zu einander gesetzt werden, den einzig richtigen Weg philosophischer Forschung, die enge Pforte zur Wahrheit.[2] Und in dieser engen Pforte zur Wahrheit vereinigt sich innerhalb des Schopenhauer'schen Systems der Bacon'sche Empirismus mit dem Kant'schen Idealismus. Schopenhauer selbst sieht in seiner Philosophie ein Zusammenfallen der Philosophie des Thales, „die den Makrokosmus", und der des Sokrates, „die den Mikrokosmus betrachtete", „indem das Objekt beider sich als dasselbe aufweist".[3]

[1] Cf. ausser den oben angeführten Stellen noch W. W. II, p. 339; auch G. E. p. 64.

[2] Cf. W. W. II, Cap. 18, p. 218/19, P. P. I, p. 99/100.

[3] Cf. W. W. I, p. 193.

Wir haben im obigen die ersten Voraussetzungen des Schopenhauer'schen Systems dargelegt, um dieses aus dem einfachsten erklären, verfolgen und prüfen zu können; wir haben diese Voraussetzungen natürliche genannt, weil sie selbst nicht wieder weitere Voraussetzungen machen, sondern selbst die Anfangspunkte des Denkens bezeichnen und somit für jeden fassbar und verständlich sind. Es sind die Grundlagen, die Schopenhauer für sein System sehr bewusst aufstellt,[1] wegen deren er, im Gegensatz zu scheinbar voraussetzungslosen Systemen, den Namen eines immanenten Dogmatismus für seine Philosophie in Anspruch nimmt.[2] Wir werden uns daher bei einer Prüfung seiner Lehren im einzelnen an diese seine Voraussetzungen zu halten, werden zu untersuchen haben, ob überall das gelehrte auch einer Tatsache des Bewusstseins entspricht und durch irgend welche Erfahrung nicht widerlegt wird oder überhaupt nicht widerlegt werden kann. Und wir werden, wenn irgendwo dieser Anforderung im einzelnen nicht entsprochen sein sollte, weiter zu forschen haben, welche andere Voraussetzung sich vielleicht unbewusst noch in Schopenhauers System eingeschlichen hat, um etwaige Mängel und Irrlehren aufzudecken und den Punkt zu finden, von dem aus innerhalb der Schopenhauer'schen Philosophie das philosophische Denken und Forschen von frischem einzusetzen hätte.

§ 2.
DIE SEELE BEI SCHOPENHAUER.

Die Kantische Philosophie mit ihrem Grundproblem: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" hatte

[1] Allerdings stellt er diese Voraussetzungen nie als solche zusammen, wie wir das eben getan haben.

[2] Cf. aus den Fragmenten zur Philosophie der Geschichte P. P. I, p. 142: „Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus: denn seine Lehren sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, sondern erklären blos, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandteile zerlegen."

das allgemeingiltige im Ich festzustellen und gegen das nicht-allgemeingiltige abzugrenzen unternommen. Schopenhauer leistete eine Ergänzung der Kantischen Philosophie nach der Seite des nicht-allgemeingiltigen hin. Wenn Kant den Mikrokosmus betrachtet hatte, nur insoweit er für den Makrokosmus in betracht kam, so fasste Schopenhauer den Mikrokosmus zunächst nur an und für sich in's Auge, und prüfte ihn gerade nach dem, was ihm im Gegensatz zum Makrokosmus eigentümlich, was also nicht allgemeingiltig, sondern individuell war. Dadurch erhält des letzteren Lehre einen weit psychologischeren Anstrich als die Lehre Kants; die Seele als Einzelwesen ist nicht nur, wie bei Kant, der Ausgangspunkt, sondern das erste, ja hauptsächlichste Problem seiner Philosophie. Darum werden wir Schopenhauers Seelenlehre auch in unserer Betrachtung obenan stellen müssen.

Es mag auf den ersten Blick sowohl hinsichtlich Kants wie hinsichtlich Schopenhauers bedenklich erscheinen, von einer von ihnen vertretenen Seelenlehre zu sprechen. Beide verwahren sich bekanntlich sehr energisch gegen den Begriff einer Seele; ja, Kant will in seiner Kritik der reinen Vernunft den Begriff der Seele als eines erkennbaren Dinges zerstört haben und Schopenhauer hält diese Vernichtung der sogenannten rationalen Psychologie durch Kant für eines seiner Hauptverdienste.[1] Aber was Kant tatsächlich durch seine Kritik zerstört hatte, das war nicht so der Begriff oder gar die Möglichkeit der Seele, sondern es war die willkürliche Ableitung dieses Begriffes und das willkürliche Operieren mit ihm von seiten der vorkantischen Philosophie. Es war eigentlich eine hinter unserer, uns bekannten und im Bewusstsein gewissen Seele liegende, zweite, uns unbekannte, transscendente Seele gewesen, wie

[1] Cf. W. W. I, p. 579 - 83, II, p. 193, 301, 309, 399. P. P. I, 82, 110. G. E. p. 152 ff. Hinsichtlich Kants kommt die zuerst angeführte Stelle in Betracht. Bei Kant cf. Kritik d. r. V. R. Bd. II, p. 275 - 322. H. Bd. III, p. 272—292 und Nachtrag p. 586—619 „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ und Prolegomena §§ 46—49 „Psychologische Idee“ R. Bd. III, p. 102—107. H. Bd. IV, p. 81—85.

sie auch nach und trotz Kant Herbart wieder in die Philosophie einzuführen suchte, die Kant mit Recht als willkürliche Annahme zurückgewiesen hatte. Wie wenig Kant aber ohne den gewöhnlichen Begriff der Seele, als einer unteilbaren Einheit, die jedem Individuum als solchen im Bewusstsein zu grunde liegt, auskommen konnte, beweist seine Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter, wo der letztere eben eine solche einheitliche, wenn auch für uns unerkennbare Seele bedeutet. Und auch Schopenhauer versteht, indem er den Begriff einer Seele verwirft, darunter ausdrücklich[1] die transscendente Hypostase des Ich, und nur als solche erklärt er den Begriff für unstatthaft. Eine Seele im Sinne des Grundvermögens, des eigentlichen Wesens des Individuums hat auch er; und der Wille zum Leben, wie er für Schopenhauer das Grundvermögen des Individuums ist, ist ihm eben auch die Einzelseele. So ist es eigentlich weiter nichts, als die Scheu vor einem mit dem Wort Seele verbunden gewesenen falschen Begriff, die ihn wie auch Kant abhält, hier den allgemein üblichen und allgemein verständlichen Ausdruck anzuwenden.

Ausgehend nun vom Bewusstsein, in welchem uns die Seele, als das allerbekannteste, das a priori gewisse vorliegt, findet Schopenhauer das eigentliche Wesen des Individuums, eben seine Seele im Willen, im Gegensatz zum Intellekt.[2] So scheidet er die Innenwelt scharf ab in die beiden Teile des Willens und des Intellekts[3]; und diese scharfe Scheidung beider von einander ist das Charakteristikum der Schopenhauer'schen Philosophie; der Titel seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" ist daher auch der treffendste Ausdruck für das eigentliche Thema seiner Philosophie. Aber weil der Wille eben die Seele selbst, und somit der Zweck, das höchste Prinzip im Individuum ist, muss der Intellekt dem Willen untergeordnet sein; er ist ein Hilfsmittel, ein Werkzeug des Willens und

[1] Cf. W. W. II, Cap. 18, p. 222/23.

[2] Cf. die drei ersten Abschnitte der G. E. — p. 62 und W. W. II, p. 307 ff., Cap. 22: Objektive Ansicht des Intellekts.

[3] Cf. W. N. p. 19—21.

als solches — zunächst wenigstens — vom Willen unzertrennlich.[1]

Wir werden zu prüfen haben, ob und inwiefern von einem Willen als selbständigem Vermögen die Rede sein, und ob und wie ein Wille, losgelöst vom Intellekt, möglich sein kann, um dann zu der Frage des Verhältnisses von Intellekt und Willen selbst überzugehen. Es wird sich also zunächst um die Feststellung des Schopenhauer'schen Begriffes vom Willen handeln!

Wenn man sich kurzer Hand die Frage vorlegt, ob ein Wille — was wir gemeinhin darunter verstehen, also etwa das Begehrungsvermögen, wie Kant es nennt — als etwas selbständiges vorstellbar und denkbar ist, so wird diese Frage unter allen Umständen verneint werden müssen. Man kann nicht schlechthin „wollen", sondern der Wille richtet sich immer auf etwas bestimmtes, das nicht wieder Wille ist, mag nun ein einzelner Willensakt, oder mag eine individuelle Willensrichtung vorliegen. „Ich will" als solches ist durchaus inhaltlos und nichtssagend, so lange diesem Satz das Objekt fehlt. Nun finden wir aber allerdings auch, dass Schopenhauer seinem Willen ein Objekt giebt; nur ist dieses Objekt für jeden Individualwillen das gleiche: — das Leben. „Wille zum Leben" ist die Seele bei Schopenhauer, und es wird sich nun weiter fragen, was mit dem „Leben" gemeint ist.[2]

---

[1] Cf. P. P. II, §§ 314–316, p. 616 ff., W. W. II, p. 319 u. 322.

[2] Schopenhauer definiert dies „Leben" allerdings W. W. I, p. 323/24 schlechthin „als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung", so dass es einerlei sei „und nur ein Pleonasmus, wenn wir, statt schlechthin zu sagen „der Wille", sagen „der Wille zum Leben"". Aber in diese Definition spielt schon eine Ansicht des Willens hinein, die wir im nächsten § als die nicht ursprüngliche, erst abgeleitete Ansicht Schopenhauers werden nachzuweisen haben. In Wirklichkeit hat das Wort „Leben" auch für Schopenhauer in dieser Verbindung einen ganz greifbaren Inhalt, wie sich im Verlauf dieses § ergeben wird. Auffallend wäre jedenfalls schon, warum denn Schopenhauer überall, so durch das ganze für uns besonders in betracht kommende Cap. 28. von W. W. II. den Ausdruck „Wille zum Leben" gebraucht, wenn dieser wirklich pleonastisch sein sollte.

Manchem möchte mit dieser Wendung die Frage nach der Seele, dem Wesen des Individuums nur verschoben, aber nicht gelöst erscheinen; denn entweder ist mit „Leben“ die Summe aller der einzelnen Strebungen und Willensakte gemeint, die in den zeitlichen Rahmen des Lebens fallen; dann ist „Leben“ weiter nichts als ein Sammelbegriff, dem die Grundeinheit fehlt, oder dessen Grundeinheit doch nicht bekannt ist. Oder aber: unter Leben ist die individuelle Grundeinheit des Individuums selbst gemeint: — dann ist eben auch die Seele, das Wesen des Individuums nicht im Willen, sondern in dem, was hier mit Leben bezeichnet ist, zu suchen.

Fassen wir, um dem, was Schopenhauer gemeint und gewollt hat, näher zu kommen, das Verhältnis des Willens in unserem Innern nun selbst näher ins Auge. Alle unseren natürlichen Begehrungen und Strebungen sind darauf gerichtet, uns in einen Zustand der Befriedigung, des Genusses zu setzen. Überall ist nicht der Wille, sondern dasjenige, was wir wollen, das, was uns am Herzen liegt; alles, was wir wollen, kommt aber hinaus auf das individuelle, einheitliche Gefühl des Wohlseins oder der Lust. Wo dies erreicht ist, oder für den Fall, dass dies dauernd erreicht sein könnte, würde der Wille gehemmt, aufgehoben sein, weil er eben sein Ziel erreicht haben würde. Dieses Wohlsein, diese Lust am Leben, wie sie allen unseren Begehrungen als das movens zu grunde liegt, diese wollen wir allerdings immer und durch alles; dies ist der tiefste Inhalt aller unserer einzelnen Willensäusserungen, unserer sämmtlichen Affekte; ganz abgesehen davon, ob oder inwieweit oder wann dies Ziel, dieser Inhalt des Willens auch erreicht wird. Danach wäre der Wille zum Leben als der Trieb, die individuelle Lust zu schaffen, die Unlust abzuwehren, ein im Dienste des Gefühls stehender Wille.[1]

Schopenhauer fasst nun allerdings unter dem Begriff „Wille“ Wille und Gefühl zusammen, während er den Be-

[1] Gefühl als Gefühl der Lust und Unlust gefasst.

griff des Lebens im „Willen zum Leben“ undefiniert lässt.[1] Im Gegensatz zu Kant, der die drei Seelenvermögen der Erkenntnis, des Willens, des Gefühls angenommen hatte, liess Schopenhauer das Gefühl vollständig im Willen, als dessen Modifikation, aufgehen. Diese vollständige Elimination des Gefühls aus der Reihe der Seelenvermögen ist ein verhängnisvoller Irrtum für ihn gewesen. Denn, wenn man sich auch keinen, befriedigten oder unbefriedigten Willen ohne die Gefühle von Lust und Unlust denken kann, so sind doch auf der anderen Seite wohl Gefühle möglich und wirklich vorhanden, die mit irgend welchen Begehrungen nichts zu tun haben. Gerade von solchen Gefühlen handelt Kant in der Kritik der Urteilskraft; ein solches willenloses Gefühl, das weder von einem Willen ausgeht, noch zu einem Willen hinführt, ist ferner das religiöse Gefühl der Abhängigkeit, wie es Schleiermacher an die Spitze seiner Religionsphilosophie stellt. Alle hierher gehörenden Phaenomene des Seelenlebens hat sich Schopenhauer verschlossen oder doch aus ihrer natürlichen Lage gerückt, indem er das Gefühl als solches ohne weiteres dem Willen unterordnet. Jedes Gefühl schliesst für ihn schon eine Willensregung ein, gilt ihm, wie gesagt, nur als eine Modifikation des Willens oder als der Wille selbst. Unter dem Willen hat man, heisst es in den „Grundproblemen der Ethik“ p. 11, nicht bloss die entschiedenen, sofort zur Tat werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgegangenen Handlungen zu verstehen; sondern wer nur das irgend wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln etc. . . . . den Äusserungen des Wollens beizuzählen“. „Sogar aber“, fügt er weiter unten bei, „gehört eben dahin das, was man Ge-

[1] Denn in der oben angeführten Definition „als Darstellung des Wollens für die Vorstellung“ ist das Leben eigentlich nur als identisch mit dem Willen selbst erklärt, was es tatsächlich nicht ist. Eine eigentliche Definition fehlt daher.

fühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in grosser Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewusst werdenden Willen selbst.

Daraus folgt, dass man allerdings kein Recht hat, unter dem Schopenhauer'schen Willen weiter nichts als ein Wollen schlechthin zu verstehen; Schopenhauers Wille umfasst ebenso wie alle Begehrungen auch alle Gefühle und bedeutet somit dasselbe, was wir im gewöhnlichen Leben etwa mit dem Gemütsleben bezeichnen. Und dieses Gemütsleben ist allerdings für sich, losgelöst vom Intellekt, denkbar und vorhanden. Dagegen lässt sich ein Wille ohne Gefühl nicht denken. Wenn daher Schopenhauer die drei Seelenvermögen, die Kant als koordinierte aufgefasst hatte, auf die beiden von einander unabhängigen Hauptvermögen des Willens, — was er darunter versteht — und des Intellekts reduzierte, so werden wir ihm darin nur bedingt Unrecht geben können. Denn er hatte dabei richtiger als Kant die enge Zusammengehörigkeit von Gefühl und Wille auf der einen, im Gegensatz zum Intellekt auf der anderen Seite, erkannt. Aber darin war er freilich zu weit gegangen, wenn er nun das Gefühl ohne weiteres dem Willen unterordnete, anstatt es innerhalb des weiteren Begriffs des Willens dem Willen im engeren Sinne als selbständiges Vermögen gegenüberzustellen.[1]

Wie aber Schopenhauer dazu gekommen ist, das Gefühl ohne weiteres dem Willen unterzuordnen, und durchaus seine Selbständigkeit abzuleugnen, das dürfte vor allem einen psychologischen Grund haben, dürfte in Schopenhauers

[1] Bei Kant bestand eigentlich auch ein Gegensatz zwischen Intellekt und Wille, der aber durch das Gefühl überbrückt wurde, analog dem Verhältnis seiner drei Kritiken. Dem Gefühl, das bei Kant das vermittelnde Vermögen gewesen, entzog nun Schopenhauer seine Mittlerstellung und setzte es in denselben Gegensatz zum Intellekt, wie den Willen. Und darin dürfte er Kant gegenüber das richtige getroffen haben.

Charakter selbst begründet liegen. Hier liegt der Punkt, wo seine Philosophie mit seiner Individualität zusammenhängt, und, man könnte sagen, in Schopenhauer'scher Subjektivität gefärbt ist. Schopenhauer war seiner Gemütsanlage nach Pessimist; wenn der Optimist über einen erreichten Wunsch, die Befriedigung einer Willensregung Freude empfindet, und darüber alles andere vergisst, so empfand es der Pessimist Schopenhauer auf das schmerzlichste, dass alle Freude, alle Befriedigung des Willens zeitlich begrenzt sei und so immer von neuem den Wunsch hervorbringe und den Willen in Bewegung setze. Jede Befriedigung des Willens kam ihm nur als eine kurze Täuschung vor, eine kurze Abwesenheit der mit dem Willen verbundenen unbefriedigten und daher schmerzlichen Begierde: alles Lustgefühl wurde ihm damit etwas rein negatives, weiter nichts als die Abwesenheit des Schmerzes. So kam er dazu, den Willen, den immer strebenden, nie endgiltig befriedigten Willen als den eigentlichen Kern des Gemütslebens, jedes Gefühl nur als seine Modifikation zu betrachten. Das ist, wie gesagt, aus dem Charakter Schopenhauers erklärlich, aber diese Anschauung hat auch nur subjektive, durchaus nicht objektive Wahrheit. Schopenhauer hat aus seinem System heraus den Pessimismus bewiesen, was eben nicht zu verwundern ist, da die ganze Begriffsbestimmung des Willens bei ihm schon eine pessimistische, aus einer pessimistischen Weltanschauung hervorgegangene ist. Der Pessimismus ist eine subjektive Anschauungsweise und als solche natürlich berechtigt. Aber Schopenhauer verfällt in den Fehler, dieses subjektive Element einfach zu verallgemeinern, als objektives Element einzuführen, und das ist der Kantischen Philosophie gegenüber, die überall das allgemeingiltige vom subjektiven abgesondert hatte, allerdings ein Rückschritt. So haben wir hier zunächst den Pessimismus als ein rein subjektives Element der Schopenhauer'schen Willenslehre aus dieser auszusondern.

Sehen wir jedoch ab von dieser falschen Anordnung von Wille und Gefühl innerhalb des Willens, des Gemütslebens selbst, so werden wir auf der anderen Seite nicht

leugnen können, dass in der scharfen Absonderung von Wille und Intellekt nicht nur das Charakteristikum, sondern gleichzeitig ein dauerndes Verdienst der Schopenhauer'schen Philosophie besteht. Diese scharfe Scheidung des Willens vom Intellekt ist eben nur seiner Philosophie eigen, und durch sie ist sein Wille ein durchaus anderer als der Wille bei Kant und bei Fichte. Fichte lehrte ja auch einen Willen, einen ewigen Trieb, der nichts weiter wollte als sich und wo jeder Inhalt des Willens nur Mittel zum Zweck des Wollens selbst war; aber Fichte hatte, konsequenter als Schopenhauer, wie das ja in seiner Natur lag, aber auch weniger klar sehend als jener, den Willen wirklich ganz losgelöst von allem, auch vom Gefühl losgelöst gedacht. Wenn Schopenhauers Wille noch die Ruhe suchte, und sie nur nicht fand, so ist die Ruhe mit dem Fichte'schen Willen ganz unvereinbar; dieser Wille will nicht etwas bestimmtes, irgend einen vorgesetzten oder vorschwebenden Endzweck, sondern er will produzieren, und was er produziert, ist dabei gleichgiltig. Tätigkeit schlechthin ist sein Charakter; worin die Tätigkeit schliesslich besteht, ist für den Willen selbst gleichgiltig. Dies ewige Wollen ist ihm das erste Prinzip, der Urtrieb der Welt, das Ursein und somit die sittliche Macht; und ganz konsequent schliesst er daraus, dass die Tugend in nichts anderem wie in der Tätigkeit, im Fleiss, die Sünde in der Faulheit bestehe. Bei Schopenhauer ist das Verhältnis gerade umgekehrt.

Der Wille Fichtes ist wirklich eine Abstraktion aus den einzelnen Willensakten, die den einzelnen volitiones zu grunde gelegte voluntas, während Schopenhauers Wille, zunächst wenigstens, weiter nichts als der Individualwille ist, der Wille, sich in einer gewissen Art und Weise, als ein bestimmtes Wesen auszuleben. Auch bei Schopenhauer finden wir den Willen als das stets mit sich identische Weltprinzip — und mit dieser Ausgestaltung seines Willens werden wir uns im nächsten § zu beschäftigen haben —; aber dieser Wille ist erst abgeleiteter Weise aus dem Individualwillen erschlossen und sein Ausgangspunkt, oder die ursprüngliche Gestalt seines Willens ist nicht jene,

sondern die, wie wir sie eben als Individualwillen geschildert haben.

Daher liegt auch das Moment der Sittlichkeit von Anfang an in dem Fichte'schen, ebenso wie im Kantischen Willen eingeschlossen, während sie mit dem Schopenhauer'schen Willen durchaus nichts zu tun hat.[1] Im Einzelwillen als solchen, wie er uns in jedem Individuum, in jeder Pflanze, jedem Mineral nach Schopenhauer entgegentritt, hat die Sittlichkeit keinen Platz: ein solcher Wille hat nur einen Zweck, den, selbst zu leben, und nur ein Ziel, alle Hindernisse für sein Leben zu beseitigen, alle Hilfsmittel in Anwendung zu bringen, unbekümmert um die Welt ausser ihm. Ein solcher Wille bringt das ausgesprochenste bellum omnium contra omnes mit sich. Schopenhauers Welterklärung hört denn auch tatsächlich da auf, wo die Sittlichkeit, oder sagen wir geradezu, wo der Mensch anfängt; wie wenig haltbar seine Lehren überall da sind, wo vom Menschen als Menschen die Rede ist, werden wir demnächst sehen. Aber wenn die Schopenhauer'sche Welt beim Menschen aufhört, so fängt die Welt bei Fichte und, was seine Willenslehre betrifft, auch bei Kant, erst mit dem Menschen an; ihr Wille ist durchaus sittlich, eben als das Ursein, von dem sie ausgehen; da aber die Sittlichkeit erst ein Phänomen der Menschenwelt ist, so müsste man auf diesem Standpunkt schon den Tieren, ganz abgesehen von Pflanzen und Mineralien, den Willen absprechen, was uns nicht angängig erscheint. Dadurch ferner, dass der Wille hier ein sittlicher ist, erscheint er als ganz untrennbar vom Intellekt; er braucht, was der individuelle „Wille zum Leben" nicht nötig hat, ausser ihm liegende Objekte, an welche er sich mittels des Intellekts anklammert, er ist eben nur ein Prinzip, das erst Leben durch jene Objekte erhält, während der Schopenhauer'sche Wille -- natürlich unter Einschluss des Gefühls — selbst Leben, man könnte sagen, ein durchaus immanenter Wille ist.

Daraus, dass Schopenhauer die Seele des Menschen im

[1] Cf. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II, p. 350/51.

Willen, und nicht im Intellekt sieht, folgt schon von selbst, dass er den Intellekt auch als dem Willen subordiniert annehmen muss.[1] Das ist eine logische Notwendigkeit seiner Philosophie, und wenn die Philosophie des Unbewussten Eduard von Hartmanns, welche Wille und Intellekt als die beiden Grundvermögen der Seele von Schopenhauer herübergenommen hatte, im Gegensatz zu diesem eine Koordination beider Vermögen lehrt, so hat Hartmann damit sich nicht nur in Gegensatz zu diesem einen Punkt, sondern zum ganzen Sinn und der ganzen Bedeutung des Schopenhauer'schen Denkens gesetzt. Die Subordination des Intellekts unter den Willen hat Schopenhauer eben aus dem Ich selbst herausgelesen; wo wir in unser Inneres blicken, finden wir uns als ein wollendes Wesen. „Wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbst unmittelbar bewusst?" fragt er in den „Grundproblemen der Ethik" p. 11, und er antwortet darauf „durchaus als eines wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewusstseins, bald gewahr werden, dass sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist." Wir mögen, so können wir ihn erläuternd beifügen, tun, was wir wollen, mögen mit unserem Intellekt auf welche Gegenstände immer gerichtet sein, immer ist es doch das eigene Gefühl, die Befriedigung unseres Willens selbst, worauf es uns, wie bei jeder Tätigkeit, so auch bei der des Intellekts ankommt. Der Intellekt vermittelt zwischen uns und der Aussenwelt; aber diese Aussenwelt existiert für uns nur, insofern sie für uns selbst in betracht kommt, sich im eigenen Ich spiegelt; was uns aber am Herzen liegt, das ist unser eigenes Leben, unser eigenes Fühlen und Wollen, und der Intellekt kommt nur als Mittel in betracht, insofern er durch die Erkenntnis der Aussenwelt unserem Willen dient. So ist der Intellekt, ebenso wie etwa die Muskelkraft, nur eines von den Mitteln des Willens, allerdings das höchste, oder, in dem pessimistischen Sinne Schopenhauers ausgedrückt, das raffinierteste Mittel des

[1] Cf. in der Schrift: „Über den Willen in der Natur" die Abschnitte „Vergleichende Anatomie" und „Pflanzenphysiologie" p. 34 ff. und p. 59 ff.

Willens. Aber es ist schliesslich doch nur ganz derselbe identische Wille des Individuums zum Leben, der jetzt seines Lebens wegen ein Glied erhebt und ein anderes mal aus demselben Grunde denkt. Der Individualwille — natürlich mit Einschluss eines bestimmten Individual- oder Lebensgefühls gedacht — ist sich selbst Zweck, oder dasjenige, welchem die einzelnen Strebungen und Wollungen des Individuums als Zweck untergeordnet sind. Auch die Schopenhauer'sche Lehre kennt — um an dieser Stelle den Gegensatz zur Fichte'schen Willenslehre nochmals scharf herauszuheben — eine voluntas im Gegensatz zu den volitiones; aber, während bei Fichte diese voluntas nur eine Abstraktion von den einzelnen volitiones ist, so dass diese letzteren durchaus als gleichwertig neben einander zu stellen sind, ist die voluntas bei Schopenhauer das eigentlich seiende, der dem Individuum allerbekannteste Individualwille; und die einzelnen volitiones kommen nur insoweit in betracht, als sie für die voluntas selbst von Wert sind. Es ist, um ein Schopenhauer'sches Beispiel zu gebrauchen, der Büffelwille, der Wille, als Büffel zu leben, der allen einzelnen Handlungen und Wollungen des Büffels als das leitende Prinzip zu grunde liegt. Die Individualität, wie sie uns überall in der Welt entgegentritt, beruht auf dem Willen des einzelnen, dem Dinge an sich, und alle Handlungen und Gedanken des Individuums werden von diesem Individualwillen, bis auf die unbedeutendste herab, „gleich einem eindringenden Färbestoff" genau bestimmt.[1]

Da nun der Wille nicht an die Erkenntnis, den Intellekt anknüpft, d. h. da er nicht etwa nur das will, was er als möglich erkannt hat, sondern da er sich selbst, d. h. seine eigene Befriedigung, sein eigenes Leben will, so muss er auch das können, was er will. Er ist, kann man sagen, innerhalb der Sphäre seiner Individualität allmächtig, er muss, wenn er leben will, sich auch die Mittel schaffen können, um zu leben; und dass er lebt, beweist im einzelnen Fall, dass er zur Schaffung dieser Mittel im stande

[1] Cf. P. P. II, das Capitel: Zur Ethik, die §§ 117—119.

gewesen ist. Die Schaffung dieser Mittel aber geschieht auf eine durchaus geniale Weise, ohne Intellekt, ja, ohne Bewusstsein; Bewusstsein ist nur vom Willen selbst als der eigentlichen Seele des Individuums vorhanden, aber mit diesem bewussten Willen sind unbewusst alle Mittel gegeben, diesen Willen zu betätigen, ihm zum Leben zu verhelfen. Dieses Verhältnis liegt empirisch ganz fraglos bei den allereinfachsten Willensaktionen jedes Menschen vor. Wenn wir z. B. einen Gegenstand ergreifen wollen, so sind wir uns wohl dieses Gegenstandes als Inhalts unserer Vorstellung, sowie des Ergreifens desselben, als Inhalts unseres Willens, nicht aber der einzelnen, verschiedenen Bewegungen bewusst, die zur Vollführung dieses Willensaktes von nöten sind, als Erheben des Armes, Richten desselben nach der betr. Stelle hin, Krümmen der Finger und Bewegen derselben u. s. w. Solche können erst hinterher, nach Hinzutritt der Reflexion, in's Bewusstsein treten. Ein gleiches ist der Fall, wenn bei grosser Gefahr, wo also der Wille als solcher auf das heftigste erregt wird, der Mensch mit der grössten Sicherheit und doch eigentlich, ohne darum zu wissen, die zur Abwehr der Gefahr nötigen Mittel anwendet; wo es dann oft hinterher der allerschärfsten Reflexion bedarf, um sich die angewandten Mittel selbst ins Bewusstsein zu bringen, wo also ganz eigentlich der Mensch über sich selbst erstaunt und „sich selber nicht begreifen kann". Ein solch „Unbewusstes" findet sich im Seelenleben des Menschen, des Ich, tatsächlich überall und immer vor, aber — und das muss der Philosophie des Unbewussten gegenüber bemerkt werden — überall steht es im Dienst von etwas bewusstem, vom Bewusstsein des eigenen Willens, der uns eben als gehemmter oder geförderter, als begehrender oder verabscheuender bewusst ist.

Und wie in jenen einzelnen Willensakten, so schliesst Schopenhauer weiter, nur das Ziel als solches und nicht die Mittel uns von vornherein bewusst sind, so verhält es sich mit der uns am allerersten bewussten voluntas, dem individuellen Willen zum Leben, im Gegensatz zu den einzelnen volitiones, als welche hier das Mittel zum Zweck

sind. Zu allernächst und ganz a priori bewusst ist uns eben nur dieses unser Selbst, unser Individualwille, wie Schopenhauer in der oben angezogenen Stelle lehrt; diesem Bewusstsein unseres Selbst gegenüber ist das Bewusstsein der anderen Dinge erst etwas durchaus aposteriori'sches, im Dienste des ersteren stehendes und zwar mittels des Intellekts als seines Werkzeugs hervorgebrachtes. Ich habe absichtlich vermieden, hier mit Schopenhauer das Wort Selbstbewusstsein zu gebrauchen; denn unter Selbstbewusstsein verstehen wir gemeinhin das Ich als solches, d. h. die Entgegensetzung des Bewusstseins seiner selbst und des Bewusstseins anderer Dinge, nicht dieses Bewusstsein seiner selbst als solches, wie es auch dem Tiere ganz ebenso wie dem Menschen zugesprochen werden muss. Das Wort Selbstbewusstsein ist daher auch ein schiefer Ausdruck, der, — auch bei Schopenhauer — zu mannigfachen Missverständnissen Anlass gegeben hat und etwa durch Ichbewusstsein ersetzt werden sollte.

Wenn Schopenhauer aber an obiger Stelle vom Selbstbewusstsein spricht, so kann damit — was auch das Beiwort „unmittelbares" Selbstbewustsein, G. E. p. 12 beweist — nicht das Selbstbewusstsein im gewöhnlichen Sinn, also das Ich, gemeint sein, sondern das Wort ist hier im wörtlichen Sinn als das uns a priori bewusste gebraucht, welches eben nicht die durch den Intellekt vermittelten Dinge ausser uns, sondern unser eigener Lebenswille: wir selbst, sind. Dabei ist unser Leben das einzige und eigentliche uns bewusste Ziel unseres Willens und, indem der Wille dies Ziel will, setzt er oder schafft er sich unbewusst alle Mittel, die zur Erreichung dieses Ziels notwendig sind. Er knüpft also nicht etwa an einen fertigen Organismus an, sondern diesen Organismus schafft er sich ebenso selbst, wie er alle Handlungen, die zum Leben nötig sind, später selbst vollbringt. Der eigene Leib wäre damit nur ein Mittel, wie andere Mittel, für den individuellen Willen zum Leben, allerdings das erste, nötigste, das grundlegende Mittel, die conditio sine qua non des Individuallebens. Man könnte sagen: der eigene Leib ist die Stammdomäne des Ich, die Raubburg

des Individuums, von der aus es sich alle anderen für sein Leben nötigen Mittel schafft.

Diesen Willen zum Leben, wie wir ihn zunächst in der eigenen Brust als das treibende Lebensprinzip, als unsere Seele vorfinden, suchte nun Schopenhauer in der ganzen Welt, in allem seienden, im Tierreich wie im Pflanzenreich, in der organischen wie unorganischen Natur nachzuweisen. Wir können hier seinen Weg nicht weiter verfolgen und verweisen daher auf diejenige seiner Schriften, die es sich zur Aufgabe macht, aus der Naturwissenschaft selbst die empirische Bestätigung der gemachten philosophischen Hypothese zu beweisen, auf die Schrift: „Über den Willen in der Natur".

Mit der Frage nach dem Was der Seele verbindet nun Schopenhauer die nach dem Woher. Wenn die Seele sich alles, was sie zum Leben braucht, also auch ihre äussere Sichtbarkeit selbst schafft, so muss sie, so schliesst Schopenhauer ganz folgerichtig, auch vor dem fertigen Leibe schon vorhanden gewesen sein. Aber damit ist immerhin die Frage nach ihrem Ursprung noch nicht gelöst; und wenn Schopenhauer nun weiter gehend die Seele als von Anbeginn an existierend und daher weder mit der Geburt entstehend, noch mit dem Tode vergehend, wenn er also die Unsterblichkeit der Seele lehrt, so ist das allerdings eine metaphysische Lehre im schlechten Sinne, d. h. eine solche, über deren Wahrheit wir durchaus keinen Anhaltspunkt haben. Und noch stärker tritt dieses metaphysische Vernünfteln, wie es Kant nennen würde, dann zu Tage, wenn er, anschliessend an die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Seele und in Verbindung mit dem ethischen Teile seiner Lehre, eine Seelenwanderung, eine Metempsychose, im Sinne der indischen und pythagoreischen Philosophie, lehrt.[1] Aber wir dürfen diese Lehre Schopenhauers gerade an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, weil sie durchaus und lediglich an Schopenhauers Lehre vom Individualwillen ange-

[1] Cf. W. W. I, p. 420, II, p. 574—78; auch II p. 688 ff.; ferner P. P. II, p. 293 ff.

knüpft und aus dieser heraus zu begreifen ist, während sie zu der pantheistischen Willenslehre Schopenhauers, die wir im nächsten § zu betrachten haben werden, im vollsten Widerspruche steht. Dass Schopenhauer die Ewigkeit, Einheit und Unvergänglichkeit der Seele, des Individualwillens lehrt, der doch nach anderen Teilen seiner Lehre nur Erscheinung ist, und somit der Vergänglichkeit unterworfen sein müsste, — das beweist uns unter anderem ebenfalls, dass der Ausgangspunkt und das wesentliche der Schopenhauer'schen Philosophie die in diesem § geschilderte Seelenlehre und nicht der so sehr an Fichte erinnernde pantheistische Teil seines Systems ist.

§ 3.

DIE EINFÜHRUNG DES *ἓΝ ΚΑῚ ΠΆΝ* IN DIE SCHOPENHAUER'SCHE PHILOSOPHIE, SEINE BERECHTIGUNG UND SEINE VERBINDUNG MIT DER LEHRE VOM WILLEN ZUM LEBEN.

Wir hatten bereits im Verlaufe unserer bisherigen Untersuchung des öfteren Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass manches in der Schopenhauer'schen Philosophie mit der bisher vorgetragenen Lehre nicht stimmt, dass neben der dargelegten Lehre noch eine andere nebenhergeht. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass Schopenhauer von einer solchen Diversität seiner Lehre nichts gewusst hat; umsomehr aber liegt es dem Kritiker ob, aus einem System, wie es sich im Kopfe eines Philosophen einheitlich herausgestaltet hat, die verschiedenartigen Elemente, welche in dies eine System zusammengeflossen sind, wieder herauszusuchen und das haltbare vom unhaltbaren zu sondern.

Schopenhauers Denkarbeit hatte bisher darin bestanden, das nicht allgemeingiltige, das subjektive unserer Innenwelt zu fixieren und zu behandeln, er hatte insofern eine Ergänzung der Kantischen Philosophie, die sich mit dem allgemeingiltigen beschäftigt hatte, geliefert. Aber diese Heterogeneität seiner Lehre mit der Kantischen, wie sie durch

den eben angezogenen Unterschied bedingt ist, hat Schopenhauer selbst gar nicht erkannt. So kam es, dass er subjektiv-individuelles, also nicht allgemeingiltiges und allgemeingiltiges durch einander warf und aus dem einen das andere machte. Wir haben solche Verallgemeinerung, aus persönlich-subjektiven Gründen hervorgehend, schon in dem von ihm vertretenen Pessimismus nachgewiesen. Eine ähnliche Manipulation liegt nun auch in der Einführung des ἓν καὶ πᾶν in seine Philosophie vor.

Wenn Schopenhauer in unserem Bewusstsein den einheitlichen Willen zum Leben vorgefunden hatte, und wenn wir mit ihm etwa auch übereinstimmen könnten, dass ein gleichartiges Verhältnis, ein Wille zum Leben als Seele, auch bei anderen Wesen, als wir sind: im Tierreich, ja selbst in der unorganischen Natur sich vorfinden möchte, so war doch immer die eine stillschweigende, aber gar nicht zu umgehende Voraussetzung gemacht, dass unser Wille ein anderer sei als der Wille in den Individuen a u s s e r uns. Ja, gerade deshalb, weil dieser Wille ein in den einzelnen Individuen durchaus verschiedener war, war die grosse individuelle Verschiedenheit, die Individualität selbst möglich und denkbar geworden. Der Büffelwille war eben als solcher ein anderer als der Menschenwille, und unter den verschiedenen Individuen, sowohl innerhalb der Menschheit wie im Tierreich u. s. f. war der ganz bestimmte Individualwille des einzelnen als solcher und durch sich von jedem anderen Individualwillen unterschieden. Trotzdem erscheint der Wille bei Schopenhauer plötzlich in den einzelnen Individuen nicht nur als gleichartig, als ὁμοιούσιος, sondern als identisch, als ὁμοούσιος. Der Wille ist mit einem male der in allen Individuen eine, selbe, mit sich identische Wille geworden, und die Individuen sinken herab zu der Erscheinung des Willens in Zeit und Raum. Die Objektivation des Willens, das principium individuationis, durch welches die einzelnen Individuen geschaffen werden, ist nur Schein, ist die Welt durch den Schleier der Maja gesehen, nicht wie sie an sich ist, als das eine, unteilbare Sein, als das ἓν καὶ πᾶν.

Es kann für uns nicht ankommen auf das, was überhaupt wahres in der Annahme des ἓν καὶ πᾶν vorhanden ist: die Frage für uns ist, wie Schopenhauer aus seiner Philosophie heraus dasselbe begründet. Ein genialer Blick in die Aussenwelt kann das ἓν καὶ πᾶν, als eine nachträglich durch die Erfahrung zu bestätigende Hypothese, nicht ergeben — wie das bei der Verallgemeinerung des Willens auf die ganze Welt der Fall ist ; denn eine empirische Begründung, eine Bestätigung a posteriori ist hier darum nicht möglich, weil die Naturwissenschaft immer nur Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Dinge, nie aber absolute Gleichheit lehrt und lehren kann, weil sie überhaupt auf der Vielheit der Erscheinungswelt beruht und darum gar nicht zum Wesen an sich der Dinge vordringen kann. Der Pantheismus musste somit seine Ableitung und Begründung finden lediglich in einer Tatsache unseres Bewusstseins. Findet sich eine solche Tatsache des Bewusstseins bei Schopenhauer? Im Willen zum Leben, wie ihn Schopenhauer auffasst, liegt solche Tatsache nicht; denn der kennt nur seine eigene Befriedigung, weiss nur von sich selbst, und von dem anderen, dem Nicht-Ich, nur insoweit es für ihn, nicht insofern es an sich ist. Aber auch der Intellekt lässt hier im stich; denn er vermag nur die Aussenwelt, oder besser nur das mittelbare, nicht das unmittelbare zu erschliessen; er ist ja und soll weiter nichts sein, als der im Dienste des Willens als der unmittelbaren Innenwelt stehende Schlüssel zur Erfahrungswelt. Nun reisst sich wohl nach Schopenhauer in den Momenten des Kunstgenusses und beim Genie der Intellekt von den Zwecken des Willens los, versenkt sich in das Wesen an sich der Dinge, unabhängig vom Satze vom Grunde. Aber dieses Vermögen willenloser Beschaulichkeit ist für Schopenhauer kein neues zum Willen und Intellekt hinzutretendes unmittelbares Vermögen, sondern es entspringt erst mittelbar aus dem Intellekt, indem dieser die Identität des Wesens der Dinge mit seinem eigenen Wesen, das „Tat twam asi“ zur Erkenntnis bringt. Genie und Kunstgenuss wäre also nichts unmittelbares, sondern erst die Folge einer Erkenntnis, die den Schleier der Maja ge-

lüftet hat. Man könnte versucht sein, da Schopenhauers Ästhetik uns keinen Aufschluss gibt, den Aufschluss auf moralischem Gebiet zu suchen, das bei Schopenhauer durch die Phänomene des Mitleids und der Askese bezeichnet ist. Aber auch diese sind für Schopenhauer keine Grundvermögen, sondern sind abgeleitet aus dem Intellekt, sind nur durch diesen möglich. Indem der Intellekt das principium individuationis durchschaut, sich der Identität seines Willens mit dem Willen ausserhalb seines Ich bewusst wird, empfindet er fremdes Leid als eigenes Leid, reisst sich auf Grund dieser Erkenntnis vom Willen los und betätigt sich so als Mitleid oder Askese. Beide, Mitleid und Askese, sind nur möglich in der Verneinung des Willens zum Leben; diese Verneinung selbst aber wird nur ermöglicht durch den Intellekt, insofern dieser sich vom Sklavendienste des Willens befreit hat. Überall in der Schopenhauer'schen Philosophie erscheint uns die Erkenntnis des „Tat twam asi" als die Voraussetzung, der Grund, nirgends als die Folge irgend eines Elementes des Innenlebens selbst. Die Frage, woher diese Erkenntnis wieder kommt, bleibt eine ungelöste.

Wenn so eine äussere Erkenntnis des Pantheismus nicht möglich, der innere Weg, um zum Pantheismus zu gelangen, aber von Schopenhauer nicht beschritten worden ist, so muss wohl oder übel, wenn Schopenhauers Pantheismus nicht ganz in der Luft schweben soll, zu den im § 1 dargelegten natürlichen Voraussetzungen seiner Philosophie hier noch eine neue, andersartige Voraussetzung hinzugekommen sein. Und eine solche Voraussetzung findet sich in der Tat vor: es ist die Kantische Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, aus der Schopenhauer seinen Pantheismus ableitet, und zwar vermittels eines Trugschlusses, den Kant sicherlich nicht gebilligt hätte. Indem Kant Raum und Zeit nur als die Art und Weise unserer Erkenntnis der Dinge aufgefasst, sie also ganz und gar in's Subjekt verlegt hatte, hatte er allerdings die Erfahrungswelt mit aller ihrer Mannigfaltigkeit im Raum und ihrem Wechsel in der Zeit für Erscheinung erklärt, hinter welcher erst das Ding an sich beginne. Aber wie

und was das Ding an sich selbst sei, ob ein einheitliches oder nicht, diese Frage hatte er nicht nur nicht gelöst, sondern gerade für unlösbar erklärt, eben darum, weil das Ding an sich als solches, wenigstens auf diesem Wege, unerkennbar sei. Schopenhauer hingegen schloss daraus, dass die uns vorliegende mannigfaltige und wechselvolle Welt das, vermittels der Formen von Raum und Zeit räumlich und zeitlich auseinandergezogen sich darstellende, einheitliche Ding an sich wäre.[1] Da Mannigfaltigkeit und Vielheit nur möglich sei in Raum und Zeit, Raum und Zeit aber zur Erscheinungswelt gehöre, so müsse das Ding an sich ein einheitliches, stets mit sich identisches sein, von dem jede Vielheit und Zeitdauer ausgeschlossen sei. Auch die Individualität, von der doch Schopenhauer ausgegangen war, ist daher jetzt nur noch etwas erscheinendes, nichts eigentlich seiendes; die Vielheit der Individuen ist „durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar.[2]“ „Die Individualität“, heisst es an einer anderen Stelle,[3] „gehört der blossen Erscheinung an, indem sie als Vielheit des gleichartigen, durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum, bedingt ist.“

So hatte Schopenhauer die Einheit des Dinges an sich, und damit seinen Pantheismus durch einen Schluss von der Erscheinungswelt auf das Ding an sich, und zwar einen negativen Schluss gefunden, indem er dem Ding an sich ohne weiteres das absprach, was der Erscheinung zukam. Mit einem solchen Schluss aber hatte er gleichzeitig etwas getan, was Kant stets auf das heftigste verpönt hatte, ja, wogegen seine ganze Philosophie gerichtet war: er hatte mit den Gesetzen der Erfahrungswelt die Er-

[1] Cf. W. W. II, p. 8: „Hier sei noch bemerkt, dass auch Kant unter seinen Dingen an sich, wenigstens so lange er konsequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann. Denn dies geht schon daraus hervor, dass er bewies, der Raum wie auch die Zeit sei eine blosse Form unserer Anschauung, die folglich nicht den Dingen an sich angehöre.“

[2] W. W. I, § 30, p. 199.

[3] W. W. II, Cap. 25, p. 370.

fahrungswelt übersprungen, in der Welt der Dinge an sich operiert. Er war damit in den Fehler der Metaphysik vor Kant zurückgefallen, und sein System nimmt an dieser Stelle den Anstrich eines transscendenten, im Gegensatz zum immanenten Dogmatismus an.

Auf dieses einheitliche Ding an sich, von dem nunmehr auch die Individuen nur Erscheinungen sind, werden jetzt alle diejenigen Eigenschaften übertragen, welche den Individualwillen charakterisiert hatten, der ja an sich mit diesem pantheistischen Willen identisch gedacht wird. Wie der Individualwille in beschränktem Maasse, so schafft sich der Weltwille in unbeschränktem, was er für sich nötig hat, die Welt; er schafft sie sich lediglich zu seiner Befriedigung und vermag sich zu schaffen, was er will, weil eben Allmacht zum Wesen dieses Willens gehört.

Auch darin, dass er im ἓν καὶ πᾶν den Willen sieht, knüpft Schopenhauer an Kant an, und zwar an dessen Lehre von der Freiheit. Bei Kant hatte sich das Ding an sich am letzten Ende als die Freiheit ausgewiesen; in dieser Freiheit sieht Schopenhauer den unabhängigen, allmächtigen, freien Willen. Die Kantische Freiheitslehre, wie sie vornehmlich in den Prolegomena § 53[1] vorgetragen wird, bezeichnet Schopenhauer in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“[2] ausdrücklich als den Punkt, „wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet, oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht“. Und dennoch werden wir mit ihm nicht übereinstimmen können, wenn er den Kantischen Freiheitsbegriff bezeichnet als ein Rätsel, zu welchem seine Philosophie die Lösung gäbe. Denn, so sehr auch der Freiheitsbegriff mit dem Begriff des Willens zusammenhängt, so ist doch der Wille, von dem bei Kant nur die Rede sein kann, stets der sittliche Wille, und die Freiheit ist das Vermögen, gemäss diesem sittlichen Willen zu handeln oder nicht. Dieser sittliche Wille steht über dem Individuum und Individualwillen, ja, er erscheint dem Individualwillen

[1] Kant, G. W. R. Bd. III, p. 113 ff., H. Bd. IV, p. 90 ff.
[2] W. W. I, p. 595.

— wenn Kant das auch nicht ausdrücklich bemerkt — geradezu entgegengesetzt, und die Freiheit dieses Willens würde gar keinen Sinn haben, wenn sie nicht darin bestände, die individuellen Schranken zu durchbrechen, sich gegenüber dem Individualwillen zu betätigen, welcher somit eine notwendige Voraussetzung der Freiheit ist. Diese Freiheit, wie sie im Handeln nach dem kategorischen Imperativ, gerade entgegen irgend welchen individuellen Regungen, in dem Siege der allgemeingiltigen praktischen Vernunft über die physischen Triebe des einzelnen besteht, hat aber Schopenhauer gar nicht verstanden. Nur so ist seine postulierte Übereinstimmung mit der Kantischen Freiheitslehre in Einklang zu bringen mit seiner heftigen Polemik gegen den kategorischen Imperativ und überhaupt gegen alle allgemeingiltigen Elemente, die Kant sowohl aus dem Willen, dem Begehrungsvermögen, wie dem Gefühl abgesondert hatte. Schopenhauer hatte sich die Sache leichter gemacht; er hatte den Individualwillen als solchen für das Allgemeingiltige erklärt, und konnte nun natürlich mit irgend welchen einzelnen allgemeingiltigen Prinzipien innerhalb des Willens nichts mehr anfangen. Es ist das ein Salto mortale vom Gebiet des nicht allgemeingiltigen unmittelbar in das des allgemeingiltigen hinein.

Da nun der Kantische Freiheitsbegriff einen sittlichen Willen und durchaus einen solchen voraussetzt, der Schopenhauer'sche Wille aber alles andere als sittlich ist, ja — wie aus seinem ganzen System und der Lehre von der Verneinung des Willens hervorgeht — im Gegensatz zu allen sittlichen Phänomenen steht, so ist Schopenhauer auch nicht berechtigt, die Andeutung seiner Willenslehre schon der Kantischen Philosophie zuzuschreiben. Dass er das tat, war nur möglich, indem er dem Kantischen Freiheitsbegriff den Begriff der Willkür, der Unbeschränktheit unterlegte, welcher durchaus nicht in ihm enthalten ist. Freiheit ist bei Kant das Vermögen, ursachlos handeln zu können. Es liegt also eine Wahlfreiheit vor. Bei Schopenhauer aber ist von einer Wahlfreiheit gar nicht mehr die Rede; die ganze Freiheit seines Willens besteht

eigentlich nur darin, dass er sich das, was er für sich, für sein Leben braucht, zu schaffen im stande ist. Die Freiheit wäre demnach gar nicht vor dem Willen, sondern erst mit und durch den Willen gegeben. Es würde damit denn auch jede Verantwortlichkeit fallen; denn, dass der Wille, wenn er nun einmal vorhanden ist und die Macht zu leben besitzt, sich die Mittel zum Leben, wie sie ihm entsprechen, schafft und schaffen muss, ist selbstverständlich.

Dieser Knappheit, die seinem Freiheitsbegriff im Gegensatz zum Kantischen zukam, suchte Schopenhauer nun dadurch abzuhelfen, dass er die Freiheit des Willens in das Sein verlegte. Darauf wurde er vornehmlich durch die Ethik geführt, innerhalb deren, worauf oben schon hingewiesen, eine Verantwortlichkeit mit dem Schopenhauer'schen Willens- und Freiheitsbegriff unvereinbar sein würde. Um die Verantwortlichkeit zu halten, lehrt Schopenhauer die Aseität des Willens: „Ich will, je nachdem ich bin; daher muss ich sein, je nachdem ich will".[1] Nun ist aber Aseität unter allen Umständen undenkbar, insofern darunter die Freiheit, zu sein oder nicht zu sein, verstanden wird. Denn wo Freiheit bestehen soll, entweder zu sein, oder nicht zu sein, da muss schon etwas vorhanden sein, welches eben zwischen dem Sein oder dem Nichtsein auswählt; daraus folgt, dass entweder der Wille nicht das eigentliche und letzte Wesen der Welt sein, oder aber, dass seine Freiheit sich nicht bis auf das Sein erstrecken kann. Mit der ersten Alternative wäre Schopenhauers pantheistische Willenslehre hinfällig, mit der zweiten seine Lehre von Freiheit und Verantwortlichkeit. Schopenhauer ist hier durchaus einer dialektischen Spitzfindigkeit, einem Sophisma zum Opfer gefallen. Schon Aristoteles hatte darauf hingewiesen, dass das „Sein", das εἶναι, gar kein Prädikat der Dinge sei,[2] und

---

[1] W. N. p. 142; überhaupt ist der ganze Abschnitt „Hinweisung auf die Ethik" zu vergleichen. Cf. ferner G. E. p. 72, P. P. I, p. 135—137 und W. W. II, p. 364.

[2] Cf. Darüber vornehmlich: Adolf Trendelenburg, Aristoteles Kategorienlehre, im I. Band der „histor. Beiträge zur Philosophie. Berlin 1846": §§ 6—10, p. 18 ff.

Schopenhauer selbst wird gar nicht müde, die Annahme eines absoluten Seins von seiten des nachkantischen Rationalismus, vornehmlich bei Hegel, als Sophistikation zurückzuweisen:[1] — hier liegt ganz dieselbe Sophistikation bei ihm selbst vor. Wenn man nicht unter Freiheit nach der negativen Seite die jedesmalige Unabhängigkeit von etwas äusserem, also die Möglichkeit, nach seinem eigenen Wesen und Willen zu handeln, versteht, so ist Freiheit nur noch denkbar als Wahlfreiheit, als eine Freiheit, das eine zu tun und das andere zu unterlassen. Und unsere sittliche Freiheit, die Kant im Auge hatte, besteht darin, zwischen dem guten und schlechten zu wählen, kurz ausgedrückt, dem guten, wie wir es im kategorischen Imperativ als eine allgemeingiltige Tatsache unseres Bewusstseins vorfinden, zu folgen oder nicht. Eine Seinsfreiheit aber ist ein Nonsens.

Nun weist wohl Schopenhauer selbst — z. B. im letzten § des I. Bandes von W. W. — darauf hin, dass es hinter dem Willen noch ein anderes seiendes geben möge; dass also auch das Nichtsein des Willens nur ein relatives, kein absolutes Nichtsein sei. Nur hätte Schopenhauer dann auch bei der Aseität des Willens auf dies Verhältnis hinweisen und vor allem betonen müssen, dass eben ein Etwas vorhanden sein müsse, das zwischen Wille oder Sein und dem anderen, das diesem Willen gegenüber Nichtwille, Nichtsein ist, die Wahl zu vollziehen hat. Das wäre aber, auf das Individuum, für welches doch vor allem die Verantwortlichkeit gilt, übertragen, eine Seele noch hinter dem Willen, als welchen wir die Seele erkannt hatten, also eine transscendente Seele hinter der empirischen, nach Herbart'scher Manier, geworden. Und das lag wohl sicher nicht in der Meinung Schopenhauers. Zudem spricht er es an allen oben angeführten Stellen zu deutlich aus, dass es nicht ein über dem Willen stehendes x, sondern der Wille selbst ist, der zwischen Sein und Nichtsein wählt, als dass seine Hinweisung auf die Relativität der Verneinung des

[1] Cf. W. W. II, p. 67—69, und W. W. I, Cap. IX. „Zur Logik überhaupt", p. 112—117.

Willens für seine Freiheitslehre irgendwie von belang sein könnte.

Wir haben bei der Art und Weise der Einführung des ἓν καὶ πᾶν bei Schopenhauer gesehen, dass sich zu der Lehre vom Individualwillen, wie sie, auf natürlichen Voraussetzungen beruhend, ihm charakteristisch ist, eine auf ganz anderer Voraussetzung beruhende Lehre vom „Weltwillen" — wollen wir sagen — hinzugesellt hat. Wir sahen ferner, dass und wie diese letztere Lehre an die Kantische Philosophie anknüpfte und sich — wenn auch in nicht eben haltbarer Weise — aus ihr heraus entwickelte. Wir haben jetzt dieses zweite Gesicht der Willenslehre näher in's Auge zu fassen; und hier werden wir dann allerdings auch eine grosse Verwandtschaft mit der von Schopenhauer so stark geschmähten Fichte'schen Philosophie entdecken können. Und das ist um so wichtiger, als diese Verwandtschaft, so oft sie auch schon betont worden, doch bisher erst einmal, in einer Schrift Willys, in ausdrücklicher Behandlung klargelegt worden ist.[1] Willy begnügt sich aber damit, die einzelnen sich entsprechenden Lehren der drei Philosophen äusserlich neben einander zu stellen und zu vergleichen, ohne dass er die inneren Beziehungen der drei, hinsichtlich der Ableitung ihrer Philosopheme und Doktrinen, aufzudecken versucht hätte.

Zunächst ist die Verwandtschaft zwischen der Fichte'schen Lehre vom Ich und dem Schopenhauer'schen Weltwillen über jeden Zweifel erhaben. Ja, in ihren Ausgangspunkten und ersten Schlüssen möchte ich beide Lehren für dem Wesen nach identisch und nur den terminis nach verschieden bezeichnen. Was ist der Schopenhauer'sche Wille, der nichts will als leben, und, mit Allmacht ausgestattet, sich, um zu leben, zerspaltet und so die Erscheinungswelt in Raum und Zeit schafft, was ist dieser Wille anders als das absolute Ich bei Fichte, das ja auch nur eine Funktion, ein „ewiger Trieb" ist, das, um zu

[1] „Schopenhauer in seinem Verhältnis zu J. G. Fichte und Schelling. Zürich 1883".

existieren und sich zu betätigen, in sich das (relative) Ich dem (ebenso relativen) Nicht-Ich gegenübersetzt, das sich seinetwegen, weil es sie braucht, seine Welt schafft. Wenn der Schopenhauer'sche Individualwille wenigstens noch Befriedigung sucht, und solche nur nicht finden kann, so hat sein Weltwille auch noch dies sein — wenn auch täuschendes — Ziel verloren; er ist ziel- und zwecklos geworden und damit identisch mit dem „ewigen Trieb" bei Fichte, den das absolute Ich bezeichnet. Wir glauben Fichte zu hören, wenn Schopenhauer W. W. I, p. 196 sagt: „In der Tat gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist", und weiter unten: „Jeder Akt (sc. des Willens) hat einen Zweck, das gesammte Wollen keinen". Ja, bis auf die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich, als Hauptmittel des Willens oder absoluten Ichs zu seiner Betätigung, welches das darstellt, erstreckt sich die Gleichheit beider Lehren. Wenn Schopenhauer nicht nur Raum, Zeit und Kausalität, sondern selbst das „Objekt für ein Subjekt sein" der Vorstellungswelt zuschreibt und der Welt der Dinge an sich abspricht, was ist denn das anders, als die Verwerfung des der Erscheinungswelt bei Kant zu grunde liegenden Dinges an sich, und die Proklamierung der Schöpfung der ganzen Welt mit aller ihrer Mannigfaltigkeit durch den Intellekt, durchaus analog der Fichte'schen Philosophie? Dass andere Lehren im geraden Widerspruch zu diesem Teil von Schopenhauers System stehen, lässt sich nicht leugnen, und erklärt sich aus der Zweierleiheit seines Willensbegriffes als des Individual- und des Weltwillens.

Gehen wir auf diese Zweierleiheit im Willensbegriff Schopenhauers noch etwas näher ein. Es ist Schopenhauer seiner philosophischen Methode nach ebenso wesentlich, wie Kant, apriori'sche Gesetze im Ich anzunehmen, welche die Welt, wie sie in unserer Vorstellung vorhanden ist, also die Erscheinungswelt erst ermöglichen, gleichzeitig aber hinter dieser Erscheinungswelt ein Ding an sich anzunehmen, das diese Erscheinungswelt erst ermöglicht. Ja, diese Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, wie sie der

Kritik der reinen Vernunft zu grunde liegt, hält Schopenhauer für Kants grösstes Verdienst.[1]

Nun hat aber Schopenhauer das Ding an sich, das er zunächst ganz analog dem ursprünglichen Kantischen Begriffe vom Dinge an sich fasst, anders gegen die Erscheinungswelt abgegrenzt, als das Kant getan hat. Dabei hat er dem Ding an sich noch weniger belassen, als Kant. Indem er nämlich, ebenso wie Fichte, der Kritik der Kantischen Ding-an-sich-Lehre durch G. E. Schultze und Salomon Maimon recht gab, wies er der Erscheinungswelt nun auch noch das „Subjekt für ein Objekt sein" zu. Damit ist nicht nur die Form unserer Vorstellungswelt, sondern auch der dieser zu grunde liegende Stoff der Erscheinungswelt zugewiesen, wie Schopenhauer das in den „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie"[2] Kant gegenüber ausdrücklich hervorhebt. Damit hätte er denn tatsächlich denselben Schritt getan wie Fichte, nämlich das Ding an sich ganz aufgegeben: denn was sollte das Ding an sich anders sein, als gerade der der Erscheinungswelt zu grunde liegende Stoff. Allein Schopenhauer, der den Ding-an-sich-Begriff für sein System viel zu nötig brauchte, zog nicht die nötigen logischen Konsequenzen aus der Formulierung seines Ding-an-sich-Begriffes; und weil er das nicht tat, so zieht sich ein Widerspruch durch seine ganze Lehre vom Ding an sich hin.[3] Das Ding an sich ist bei Schopenhauer einmal das

[1] „Kants grösstes Verdienst, heisst es in der Kritik der Kantischen Philosophie, W. W. I, p. 494, ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich — auf Grund der Nachweisung, dass zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können".

[2] P. P. I, p. 97–100.

[3] Wie wenig versteckt und unvermittelt sich der oben angezogene Widerspruch durch das ganze System Schopenhauers hinzieht, möge folgende Nebeneinanderstellung dartun. Der Wille als Weltwille, als *ἐν καὶ πᾶν* tritt uns entgegen P. P. I, p. 296, wo es heisst: „Du als Individuum endest mit deinem Tode. Allein das Individuum ist nicht dein wahres und letztes Wesen, vielmehr eine blosse Äusserung desselben; es ist nicht das Ding an sich, sondern nur dessen Erscheinung" etc. und p. 310: „Dass wir blosse Erscheinungen im Gegensatz der Dinge an sich sind, wird dadurch belegt, exemplifiziert und veran-

einer jeden Erscheinungsform zu grunde liegende Einzelding, dann aber auch das allem einzelnen zu grunde liegende einige Urwesen. Dort ist das Ding an sich ein bestimmter Einzelwille, hier der den sämmtlichen Einzelwillen metaphysisch zu grunde liegende einheitliche Gesammtwille.[1] Das letztere deckt sich dann mit dem ἓν καὶ πᾶν.

schaulicht, dass die conditio sine qua non unseres Daseins der beständige Ab- und Zufluss von Materie ist, als Ernährung, deren Bedürfnis immer wiederkehrt." Auch die §§ 137—139 dieses Bandes sind in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Dem gegenüber heisst es W. W. I, p. 119: „Jeder wahre Akt seines (d. h. d s Menschen) Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes; er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich auch wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte, verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben, einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens." Dahin gehört vornehmlich der Aufsatz: „Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung", P. P. II, Kap. VI., aus dem wir folgende Stelle hierher setzen: „Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans ist, so ist es demgemäss einer zwiefachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen!" (§ 64). Am deutlichsten spricht sich die Stelle W. W. II, p. 203 aus: „Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, dass die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnisformen und dem Wesen an sich der Dinge erwächst, und dass sogar beide sich darin gegen einander abgrenzen lassen; nämlich als das a priori uns bewusste und das a posteriori hinzugekommene; so lässt sich wenigstens im allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst blosse Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört und was, nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt". Danach dürfte es unzweifelhaft sein, dass Schopenhauer bald das dem Subjekt sich darstellende Objekt als Ding an sich auffasst, bald aber Subjekt und Objekt, als sich bedingende Begriffe, beide der Erscheinungswelt einreiht.

[1] Cf. „Adolf Cornill, Artur Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung dargestellt. Heidelberg 1856". § 9, p. 28 ff.: „Die unvermittelten Gegensätze der Welt als Vorstellung und als Wille".

Aber jene Inkonsequenz Schopenhauers, dass er das Ding an sich, dem er sein ganzes Sein genommen, nun im Gegensatz zu Fichte doch bestehen liess, gibt denn in der Tat seinem Pantheismus ein eigentümliches und ihm eigenartiges Gepräge. Durch die Gegenüberstellung von Ding an sich und Erscheinung ist der Schopenhauer'sche Pantheismus selbst bedingt. Wenn bei Fichte, der den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung fallen gelassen hatte, jede Tätigkeit des Ich in der Zeit und im Raum oder der Vielheit gleichwertig wurde, das absolute Ich also in allen diesen seinen einzelnen Tätigkeiten bestand — so hielt Schopenhauer durchaus und ausdrücklich den Schnitt, der das Ding an sich von der Erscheinungswelt trennt, aufrecht.[1] Er nennt beide etwas durchaus heterogenes und tadelt es an Fichte,[2] dass er dies Verhältnis nicht gesehen habe. So liegt bei ihm das Ding an sich und damit das ἓν καὶ πᾶν hinter der Erscheinungswelt, als ihr metaphysischer, einheitlicher Grund; die Erscheinungswelt hat, als auseinandergezogen in Zeit und Raum, als eine mannigfaltige Welt, mit der Welt des Dinges an sich, das ein einheitliches, stets mit sich identisches ist, nichts zu tun. Und so ist die Mannigfaltigkeit als das Wesen des Fichte'schen, die Einheit und Einfachheit als das Wesen des Schopenhauer'schen ἓν καὶ πᾶν zu bezeichnen. Dieser Unterschied erhellt am meisten, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Schopenhauer im ästhetischen Anschauen und in der willenlosen Kontemplation, noch mehr aber in der Musik, ein sich Losreissen von der Erscheinungswelt und ein Eindringen in das Ding an sich, das ἓν καὶ πᾶν selbst sieht.[3] Noch mehr als das bestätigt diesen Charakter des Schopenhauer'schen Pantheismus seine durchaus ernst gemeinte Verteidigung der Magie, des Hellsehens u. s. w.,[4] wo ein metaphysischer Zu-

[1] Cf. W. W. I, p. 131 ff., § 22, p. 516/17; II, Cap. 18, p. 213 ff.: „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich" V. W. p. 83. W. N. p. 90—94. P. P. I, p. 99/100.

[2] Cf. W. W. I, p. 37—41.

[3] Cf. W. W. I, p. 302—316. P. P. II, p. 462 ff., §§ 222 u. 223.

[4] Cf. den Aufsatz „Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt" P. P. I, p. 239—328 (vornehmlich p. 322/23). Auch die

sammenhang vorliege, der also vom Dinge an sich, als dem hinter der Erscheinungswelt liegenden ausgehe. Seine Welt klafft also durchaus in die beiden Hälften der Welt der Dinge an sich, oder hier des Dinges an sich und der Welt der Erscheinungen aus einander; die letztere gibt aber für die erste nie und nimmer den Schlüssel ab, ist ganz heterogen mit ihr, darum, weil sie von ganz anderen Gesetzen, die unter dem „Satz vom Grunde" zusammengefasst werden, beherrscht wird. Diese beiden Welten Schopenhauers sind eigentlich ganz identisch mit der sogenannten höheren und niederen Naturordnung, die man von seiten der Theologie zur Erklärung der Wunder erfunden hat.

So erstreckt sich denn der Schopenhauer'sche Pantheismus, im Gegensatz zu dem Spinozas, nicht ohne weiteres auf die ganze Welt, sondern auf das eine, das in der ganzen Welt enthalten, aber auch unabhängig von dieser, per se, vorhanden ist. Man könnte sagen: der spinozistische und mit ihm der Pantheismus des deutschen idealen Rationalismus ist durch eine Addition der Erscheinungen, der Schopenhauers durch eine Division der Welt durch die Erscheinungswelt gewonnen; oder auch, sein Pantheismus sagt nicht das ἓν καὶ πᾶν, sondern das ἓν ἐν παντί aus. Es ist ein auf Kantischer Grundlage aufgeführter Pantheismus, der hier dem Pantheismus Spinozas zur Seite tritt. Dieser wesentliche Unterschied zwischen dem Pantheismus Schopenhauers und dem Pantheismus Schellings, der hier von den rationalen Idealisten am meisten in betracht kommt, ist auch Willy in der oben angeführten Schrift nicht entgangen. Wir setzen seine Worte hierher, da sie durchweg eine Bestätigung unserer Ausführungen enthalten: „Um diese Verschiedenheit in kurzen Worten anzugeben", heisst es p. 29, „kann man sagen: Schelling war, wenigstens der innersten Intention nach: Pantheist im strengen Sinne des Wortes; er war insofern Spinozist; während bei Schopenhauer die Alleinheitslehre zwar ebenfalls in scharf ausgeprägter Form

Abhandlung „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen" P. P. I, p. 213—238, kommt in betracht.

anzutreffen ist; allein mit und neben der Alleinheitslehre, ganz unvermittelt mit ihr, und dazu absichtlich unvermittelt mit ihr, vertritt Schopenhauer den mit einander unversöhnlichen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich im Sinne Kants: er ist in dessen betracht nicht Spinozist, wie Schelling, sondern Kantianer, Kritizist".[1] Nur finden wir, dass die Alleinheitslehre nicht neben dem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung unvermittelt einhergeht, sondern in diesem Gegensatz inbegriffen ist: denn auch der Erscheinungswelt liegt das Ding an sich zu grunde; letzteres hat aber ein Dasein auch ausserhalb der Erscheinungswelt, während die Erscheinungswelt kein Dasein ohne das Ding an sich, und ausserhalb desselben hat. Die Erscheinungswelt hat ihr Dasein gewissermassen zu Lehen vom Ding an sich, während ein selbständiges Dasein lediglich dem letzteren zukommt. Aber ein Dasein hat jedenfalls auch die Erscheinungswelt. Wie es nun kommt, dass das Ding an sich bald mehr, bald weniger in den Schleier der Maja gehüllt, ja unter Umständen diesen Schleier ganz lüftend, zum Objekt der menschlichen Erkenntnis wird, bleibt eine ungelöste Frage.

[1] Die Anerkennung des eigenartigen Charakters von Schopenhauers Pantheismus durch die Willy'sche Schrift ist um so bedeutungsvoller, als der Verfasser eigentlich gerade davon ausging, die Verwandtschaft Schopenhauers mit Fichte und Schelling beweisen zu wollen, und zwar das im Gegensatz sowohl zu Schopenhauer selbst, als zu dessen Apostel Frauenstädt. Dadurch aber macht sich durch die ganze Schrift eine Voreingenommenheit für die Verwandtschaften und gegen die Verschiedenheiten geltend; und die wichtigsten Resultate in letzter Beziehung werden gegenüber oft auf der Hand liegenden Resultaten, welche die Verwandtschaft der Lehren betreffen, nur zu gern in den Schatten gestellt. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn Willy durch beinahe 6 Seiten hindurch beweist, dass sowohl Schopenhauer wie Schelling, beide Pantheisten sind, insofern der absoluten Identität Schellings wie dem Willen als Ding an sich Schopenhauers das ἓν καὶ πᾶν, „das eine gegensatzlose und unterschiedslose, mit sich identische Wesen der Welt" (p. 9) zu grunde liegt; — und wenn er dann schliesslich an ganz anderem Orte erst darauf kommt, dass das ἓν καὶ πᾶν bei Schelling allerdings ein durchaus anderes ist als bei Schopenhauer. Aber darüber, dass beide Philosophen Pantheisten sind, ist doch wohl noch niemandem ein Zweifel aufgestiegen.

Der andere Unterschied der Schopenhauer'schen und Fichte'schen Willenslehre besteht darin, dass, wie schon bemerkt, der Wille bei Fichte durchaus sittlich, der Schopenhauers physisch und unsittlich gedacht ist. Fichtes Wille ist eben der Kantische, unter der Herrschaft des kategorischen Imperativs stehende sittliche Wille, wobei es nicht in betracht kommt, dass der kategorische Imperativ von Fichte auf einen anderen Ausdruck, als den ihm von Kant gegebenen, gebracht ist. Der Wille Fichtes ist die Individualisierung des von Kant aus dem tatsächlich vorliegenden, empirischen Willensleben abgesonderten, allgemeingiltigen Elements des sittlichen Willens, und dass der Fichte'sche Wille sittlich ist, liegt somit historisch in Kants Kritik der praktischen Vernunft begründet. Ganz anders bei Schopenhauer. Da ist der Wille als Ding an sich, als das ἓν καὶ πᾶν gewonnen und abgeleitet aus dem subjektiv-individuellen Willen des Ich, der als ein durchaus egoistischer eingeführt wurde. Es ist, wie wir schon gesehen haben, gerade im Gegensatz zum allgemeingiltigen im Sinne Kants, hier das nicht allgemeingiltige, das individuelle, das diesen Willen bezeichnet.

Beide Anschauungen, die Fichtes wie die Schopenhauers, sind einseitig; aber darin ist Schopenhauer sicher mehr im Recht, als Fichte, wenn er einem Willen, der nur sich will und weiter nichts will, als sich betätigen — und das ist ja bei beiden Philosophen die Eigentümlichkeit des einheitlichen Weltwillens — die Sittlichkeit abspricht.[1] Die Sittlichkeit kann nie in möglichst ununterbrochener Tätigkeit als solcher, sondern sie kann nur im Inhalt oder

[1] Diese Ansicht vertritt auch Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II. Bd. p. 350: „Man kann sagen, dass er (d. h. Schopenhauer) dabei konsequenter verfuhr. Denn die bloss formale Bestimmung des Tuns um des Tuns willen ist in der Tat noch nicht die inhaltliche Bestimmung des sittlichen Tuns, und wird von Fichte nur persönlich und mit Rücksicht auf Kants kategorischen Imperativ so gedeutet". Nur würden wir Schopenhauers Verfahren, im Gegessatz zu dem Fichtes, weniger als ein konsequenteres, denn als ein besonneneres bezeichnet haben.

der Richtung der Tätigkeit bestehen; es kommt in erster Linie auf das „Was", und erst in zweiter Linie auf das „Wie viel" des Tuns an. Wenn für Fichte der Fleiss die Tugend, die Faulheit die Sünde ist, so ist das eben nur sehr bedingt richtig. Dass jedoch, wenn sein Wille einmal ein sittlicher ist, Fleiss und Faulheit für ihn Tugend und Sünde bezeichnen müssen, ist durchaus konsequent gedacht. Nur lag in der Einführung des Willens, als eines sittlichen von vorne herein, eine wohl historisch begründete, aber nicht an sich gerechtfertigte petitio principii. Diesem Fehler aber konnte Schopenhauer schon seinen Voraussetzungen nach nicht verfallen.

Bei ihm lag die petitio principii auf einer anderen Seite: darin nämlich, dass ihm aller Wille egoistisch war, nur sich selbst und seine Befriedigung und nichts anderes, ausser ihm liegendes wollend. Bei ihm ist alles sittliche Wollen nichts ursprüngliches, das neben dem egoistischen nebenherginge, sondern erst etwas aus einer Erkenntnis abgeleitetes. Daher kommt es denn ferner auch, dass er nirgends eine wirkliche Befriedigung, einen Ruhepunkt des Willens sieht; eben weil der Egoismus ein unersättlicher ist, dessen Begierden durch erlangte Wünsche nur noch gesteigert werden. Wenn das hinsichtlich des egoistischen, unsittlichen Willens ein unleugbares Faktum ist, so gilt es doch auch nur für diesen. Das ewige Unbefriedigtsein ist dabei aber am ehesten als eine Strafe aufzufassen, die diesem Willen, eben weil er egoistisch und unsittlich ist, immanent erscheint.

Weil Schopenhauer den Willen als das ἓν καὶ πᾶν egoistisch fasst, fehlt diesem Willen die Ruhe, dasjenige, was man das Moment des Glücks in ihm nennen könnte. Dadurch wird die Weltanschauung seiner Philosophie notwendig pessimistisch. Wir wollen, indem wir den Pessimismus mit Schopenhauer selbst aus seiner Philosophie ableiten, nun durchaus nicht den Anschein erwecken, als ob wir Pessimismus oder Optimismus für philosophisch beweisbar hielten; dagegen spräche ja schon die Ausscheidung des Pessimismus aus Schopenhauers System im vorigen Para-

graphen.[1] Optimismus und Pessimismus sind auch für uns rein persönliche Anschauungsweisen; aber deshalb unterliegt es doch keinem Zweifel, dass, wenn wir die Welt einmal auf eine bestimmte Weise auffassen, sich auch die Empfindungsweisen des Optimismus oder Pessimismus folgerichtig und unbedingt ergeben werden. Wo gelehrt und geglaubt wird, dass der Wille seine Befriedigung erstrebt, ohne sie doch je zu erreichen, und wie er von einem Wunsch zum anderen hinfortgetäuscht wird, da muss pessimistisch empfunden werden. Wer eine solche Lehre annimmt, muss Pessimist sein oder werden; aber der ausgesprochene Optimist wird auch eine solche Lehre von vorne herein verwerfen. Es würde daher entschieden zu viel gesagt sein, wenn wir bestreiten wollten, dass ein philosophisches System weder optimistisch noch pessimistisch sein könne; aber wohl werden wir, wenn ein philosophisches System auf Grund seiner Voraussetzungen den Optimismus oder Pessimismus lehrt, mit unfehlbarer Sicherheit schliessen dürfen, dass eben schon in die Voraussetzungen des Systems sich ein Moment persönlicher Voreingenommenheit eingeschlichen hatte. Den nach dieser Richtung liegenden subjektiven Anstrich des Schopenhauer'schen Systems haben wir im letzten Paragraphen hervorgehoben.

Ja, wir möchten, an das eben dargelegte anknüpfend, noch weiter gehen und behaupten, dass, ebenso wie Schopenhauers, so auch Fichtes Philosophie unmittelbar zum Pessimismus führt und ihn bedingt. Das sittliche Postulat Fichtes ist stete, ruhelose Tätigkeit, ein Vollbringen möglichst vieler sittlicher Aufgaben, also ein rastloses Schaffen. Das Menschenleben zeigt nun, dass wohl eine

[1] Die Unmöglichkeit davon hat schon vor längerer Zeit Windelband, und in den letzten Jahren noch Paulsen dargetan. Cf.:

Windelband, Der Pessimismus und die Wissenschaft. Im „Salon". Leipzig, 1877. p. 814 ff.

Paulsen, Gründe und Ursachen des Pessimismus, im Septemberheft 1886 der deutschen Rundschau.

Hinsichtlich Schopenhauers speziell ist eine Schrift von Victor Kiy, Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers. Berlin 1866. zu erwähnen.

lange Zeit hindurch der Mensch rastlos zu arbeiten nicht nur im stande, sondern auch in solcher rastlosen Arbeit sich glücklich zu fühlen, befähigt ist; aber das Menschenleben zeigt ebenso und mit derselben Gewissheit, dass nach rastloser Arbeit überall eine Zeit kommt, in der man nach den Früchten der Arbeit fragt, und in ihrem ruhigen Genuss — mag nun die Arbeit unmittelbar für uns selbst, oder für andere, und so in der Mitfreude mittelbar für uns getan sein, — sein Glück allein sucht und findet. Alles Schaffen, mag es eine Zeit lang auch noch so rastlos sein, soll und will einen Zweck haben, der in eigener oder fremder Befriedigung, also im Ausruhen vom Wollen besteht, und, wo dieser Zweck nicht erreicht erscheint, fühlt sich der Mensch bei allem aufgewandten Fleiss, ja gerade durch die Rastlosigkeit seines Schaffens, unglücklich. Wo etwa der Mensch sich an der Arbeit, der Betätigung seines Schaffensdranges als solchen erfreute: da wird ihm diese Freude als eine Täuschung erscheinen, sein Kummer um so grösser werden, als die Freude vordem eine unberechtigte war, — wenn sich diese seine rastlose Arbeit als eine verlorene erwiesen hat. Die Arbeit ist nicht an sich selbst Zweck, sondern die (sittliche) Anforderung, um sich die Befriedigung, die Ruhe, den ruhigen Genuss, in dem allein das Menschenglück besteht, zu verdienen und nur, insofern wir diese Ruhe durch die Arbeit verdienen, ist uns die Arbeit selbst Glück. Wie wenig es aber in der Natur des Menschen liegt, Optimist zu bleiben, wenn, wie es die Fichte'sche Lehre mit sich bringt, seine und überhaupt alle Menschen- und Kulturarbeit am letzten Ende keinen eigentlichen Zweck hat, das hat Fichte selbst bewiesen, als er in der letzten Zeit seines Lebens von seiner eigenen Philosophie zu der Schleiermachers überging. Denn Fichte selbst war allerdings nicht Pessimist; und gerade weil er das nicht war, konnte ihm seine Philosophie, die den Pessimismus im Keime in sich schloss, nicht mehr genügen. Und was er bei Schleiermacher fand, das war jenes Ausruhen von der Arbeit, jene Ruhe in sich, für die nur alle Arbeit geschieht.

Wenn die pessimistische Strömung in den 50er und 60er Jahren unseres Jahrhunderts eine sehr tiefgehende war, so ist dafür denn auch tatsächlich Fichte nicht weniger wie Schopenhauer verantwortlich zu machen. Und am allerwenigsten ist der Pessimismus der Philosophie des Unbewussten, Eduard v. Hartmanns, auf Schopenhauer anstatt auf Fichte zurückzuführen. Die Welt als die beste aller möglichen Welten, deren Nicht-Dasein aber dennoch dem Dasein vorzuziehen wäre, diese Welt entspricht durchaus dem Fichte'schen ewigen und darum zwecklosen Trieb, der eine Kulturarbeit nach der anderen zu vollbringen hat, ohne aber hinter allen diesen Kulturarbeiten noch einen letzten Zweck zu haben. Ein resigniertes sich Fügen in das Gesetz, die eiserne Notwendigkeit des Weltlaufs, darauf führt die Fichte'sche Philosophie hin, und die Philosophie des Unbewussten ist nach dieser Richtung hin das konsequente zu Ende Denken der Fichte'schen Weltauffassung. Wenn Hartmann selbst in seiner Philosophie eine Synthese von Schopenhauer und Hegel erblickt, so mag das, in Ansehung der äusseren Resultate beider Systeme passen; einen inneren Zusammenhang hat seine Philosophie aber nur mit dem rationalen Idealismus, dessen letzter Vertreter ja Hegel ist, und mit Schopenhauer nur insofern, als des letzteren System den rationalen Idealismus in der Fichte'schen Willenslehre in sich aufgenommen hat.

Wir haben uns gerade an dieser Stelle bemüht, das Schopenhauer'sche System zu analysieren, um daraufhin die Ansprüche seiner Nachfolger auf Fortführung seiner Lehre, und überhaupt den Zusammenhang späterer Systeme mit ihm prüfen zu können. Und wenn die Halbierung der Schopenhauer'schen Philosophie in die zwei Hälften, die wir im vorigen und diesem § dargelegt haben, eine richtige ist, so wird die Beurteilung sowohl des Schopenhauer'schen Systems als eines ganzen, wie die Beurteilung des Verhältnisses seiner Nachfolger zu ihm jedenfalls eine sicherere und weniger willkürliche, als bisher, werden müssen. Bisher wird dem Schopenhauer'schen System fast überall entweder unkritische, reine Bewunderung, oder absolut abspre-

chende Verwerfung zu teil. Und das letztere liegt fast noch mehr auf der Hand als das erste; denn es wird wenige philosophische Systeme geben, die den Kritiker geradezu so auf die Auffindung von Widersprüchen provozieren, die ihm Widersprüche und Paradoxien so fast auf Schritt und Tritt ins Gesicht schleudern, wie das Schopenhauer'sche. Diese Widersprüche, wie sie wesentlich an den doppelten Charakter des Dinges an sich anknüpfen, lassen sich eben nicht vereinigen; es sind zwei heterogene Bestandteile, die neben einander hergehen und als solche in's Licht gestellt werden müssen.

Schopenhauer selbst kann übrigens der Widerspruch in seinem Ding an sich, das einmal das ἓν καὶ πᾶν, und sonst den Individualwillen, überhaupt das Individuum bezeichnet, nicht entgangen sein. Das Verhältnis des Individuums zum ἓν καὶ πᾶν macht ihm sichtlich Schwierigkeiten, denen er dadurch zu entgehen sucht, dass er dem Individuum und Individualwillen einen doppelten Charakter zuschreibt, indem er teils Ding an sich, teils Erscheinung wäre. Er führt aus, dass die Individualität nicht nur auf dem principium individuationis beruhen könne, welches ein Prinzip lediglich der Erscheinungswelt sei; sie müsse auch „im Dinge an sich, im Willen des einzelnen wurzeln"; denn dieser Wille des einzelnen selbst, „sein Charakter, sei individuell".[1] Aber wenn der Charakter, der Wille des einzelnen als Ding an sich schon individuell, also bei dem einen Individuum ein andersartiger ist als bei anderen Individuen, so ist doch damit dem Ding an sich unter allen Umständen Verschiedenartigkeit, und somit Vielheit als Eigenschaft zugeschrieben. Hier liegt in der Tat ein ganz unverhüllter Widerspruch zwischen dem sonst einheitlich gedachten und dem uns hier in Vielheit und Verschiedenheit entgegentretenden Ding an sich vor, den Schopenhauer umsonst dadurch zu vertuschen sucht, dass er fernerhin die

[1] P. P. II, p. 243, im Aufsatz „Zur Ethik" § 117. Cf. ferner W. W. II, p. 698 u. 734. Am wichtigsten ist ein Abschnitt im „Handschriftlichen Nachlass", aus der Abhandlung „Zur Ethik" p. 396—98. Hier schliesst Schopenhauer mit der Bemerkung: „Vielleicht wird nach mir einer diesen Abgrund beleuchten und erhellen".

Frage abweist, wie viel im Individuum auf das Ding an sich, und wie viel auf die Erscheinung komme, weil eine dahin zielende Untersuchung eine transscendente sei. Schopenhauer hatte diese transscendente Frage eben tatsächlich schon gelöst, aber gelöst in durchaus widerspruchsvollem Sinne; wenn hier der Versuch gemacht wird, den Widerspruch von sich auf das Ding an sich selbst abzuwälzen, — wofür der Schein entschieden vorliegt, wenn Schopenhauer auch nicht ausdrücklich in Hegel'scher Weise von einem Widerspruch, der in den Dingen selbst liege, redet und reden konnte — so ist das zum mindesten eine Selbstmystifikation, um nicht die eigene Lehre Lügen strafen zu müssen.

Wie tief der durch die Schopenhauer'sche Philosophie sich hinziehende Riss geht und wie äusserlich er nur verdeckt ist, das hat die Fortentwicklung seiner Lehre bei seinen Schülern tatsächlich bereits bewiesen. Indem seine Schüler die eine oder die andere der beiden in seinem System parallel neben einander her laufenden Linien verfolgten, ging jede innere Verwandtschaft dieser Schüler unter einander, wie eine solche sonst doch wenigstens durch den gemeinsamen Ausgangspunkt bedingt erscheint, verloren. Schopenhauer hat bisher eigentlich nur zwei selbsttätige Schüler gehabt: Frauenstädt und Bahnsen.[1] Frauenstädt verfolgte die Kantisch-dogmatische, oder, wie er sie bezeichnet hat, monistische Tendenz Schopenhauers[2] weiter und suchte die andere, pluralistische Tendenz, d. h. die eigentümlich

[1] Weshalb wir Eduard v. Hartmann nicht als Schopenhauerianer bezeichnen können, ist schon im vorhergehenden gerechtfertigt worden. Auch will ja Hartmann nur eine Synthese Schopenhauers und Hegels, keine unmittelbare Weiterbildung des ersteren geben. Dass das monistische Element bei Schopenhauer nur eine künstliche Aufpfropfung ist, hat er allerdings ebenso wenig gesehen, wie Frauenstädt.

[2] Cf. Frauenstädt, Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig 1854, p. 224, wo es heisst: „Ich sage ausdrücklich monistisch und nicht pantheistisch; denn die Schopenhauer'sche Philosophie ist, obwohl Monismus, obwohl das ἓν καὶ πᾶν anerkennend, doch kein Pantheismus, keine Weltvergötterung". Die eigentlich Frauenstädt'sche Philosophie, als Fortführung Schopenhauers, geben erst die „Neuen Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig 1876."

Schopenhauer'sche, auf dessen eigenen Voraussetzungen beruhende Lehre, abzustossen. Darum war gar kein anderes Resultat möglich, als die Verdunstung der Schopenhauer'schen Philosophie, ein völliges Aufgehen derselben im rationalen Idealismus. In Frauenstädts Fortbildung des Schopenhauerianismus wirft der Gast schliesslich den ursprünglichen Besitzer zum Hause hinaus; von Schopenhauer selbst bleibt eigentlich hier nichts mehr übrig. Bahnsen dagegen erkannte sehr wohl im Monismus das fremde Reis auf Schopenhauer'schem Stamme; er sah das Wesen des Schopenhauer'schen Systems in dessen Pluralismus, in seiner individuellen Tendenz. Bei dem Ausbau dieser Seite kam er denn ganz folgerichtig zur Charakterologie, auf welchem Gebiet er die Schopenhauer'schen Andeutungen eigentlich erst ausführte, und so die Philosophie nach dieser Seite hin tatsächlich bereicherte.

§ 4.

DER ABSOLUTE VIRTUALISMUS BOUTERWEKS ALS DIE ERKENNTNIS-THEORETISCHE BASIS DES SCHOPENHAUER'SCHEN SYSTEMS.

Das Resultat des letzten § ist gewesen, dass wir im Schopenhauer'schen System zwei parallele Linien aufwiesen, die, ursprünglich unabhängig von einander, von Schopenhauer künstlich in einander über geführt worden sind. Es würde uns im weiteren obliegen, die einzelnen Hauptlehren Schopenhauers selbst auf diese beiden Elemente hin, zu denen sich dann, beide kreuzend, als drittes das persönliche Element des Schopenhauer'schen Pessimismus gesellt, zu prüfen. Bevor wir aber dazu kommen, tritt uns noch eine andere Frage entgegen, die nach der Genesis jener beiden verschiedenen, in den vorigen §§ aufgewiesenen Grundrichtungen Schopenhauers. Es handelt sich hier darum, die uns als solche nunmehr bekannten Voraussetzungen seiner Lehre auf ihre erkenntnistheoretische Basis hin zu untersuchen.

„Keiner der grossen Denker vielleicht ist über seine historische Stellung in einer solchen Selbsttäuschung be-

fangen gewesen, und keiner hat die wahren Ausgangspunkte seiner Ansichten durch seine Darstellung so sehr getrübt wie er", heisst es in Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie",[1] in bezug auf unseren Philosophen. Die Berechtigung dieses Ausspruchs zeigt sich nirgends so klar, wie an dieser Stelle, wo es sich darum handelt, den Weg zu bestimmen, auf dem Schopenhauer die verschiedenen Voraussetzungen und Ausgangspunkte seiner Philosophie gewonnen hat. Denn dieser Weg ist fast bis in's allereinzelnste vorgezeichnet durch ein System, das im Jahre 1799 bereits im Druck erschienen ist: durch den „absoluten Virtualismus" Bouterweks.[2]

Schopenhauers Erkenntnistheorie ist bekanntlich von vorn herein eine doppelte, seiner Welt als Wille und Vorstellung entsprechend: wir erkennen die Welt entweder mittelbar auf dem Wege der Vorstellung oder unmittelbar als den Willen.[3] Fassen wir den ersten Weg in's Auge, so wird derselbe bezeichnet bei Schopenhauer durch das Auseinandertreten in Subjekt und Objekt, wodurch die Vorstellungswelt erst ermöglicht wird. Ja, gerade damit geht ja Schopenhauer über Kant hinaus, der nur Raum und Zeit und die Kategorien der Erscheinungswelt zugesprochen hatte. Diese Urform der Erscheinungswelt, wie sie Schopenhauer gleich auf den ersten Seiten seines Hauptwerks einführt,[4] als „diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar

[1] Bd. II, p. 345.

[2] „Idee einer Apodiktik, 2 Bände. Halle 1799." Dass Schopenhauer dies Werk Bouterweks gekannt haben muss, würde, wenn es der Inhalt desselben nicht unzweifelhaft machte, doch schon daraus hervorgehen, dass Bouterwek Professor der Philosophie an der Universität Göttingen war, zu deren Studenten auch Schopenhauer 1809 - 1811 zählte.

[3] Cf. W. W. II, p. 279—80, überhaupt das ganze Cap. 20 des II. und § 20 des I. Bandes; ferner W. W. II, p. 224—27. V. W, p. 140 ff., §§ 40—43. G. E, p. 9—13.

[4] Cf. W. W. I, § 1, p. 3—5. § 5, p. 16 ff. § 17, p. 113 ff. II, Cap. I, p. 3 ff. V. W. §§ 16 und 19, p. 27 und 30 ff.

ist", sie hat, ganz in demselben Tenor wie er, auch Bouterwek gelehrt. „Sich etwas vorstellen, oder ein absolutes Objekt auf ein Subjekt beziehen, ist eins" sagt er Bd. I, p. 232, und auf p. 234: „das Subjekt entdeckt sich mit dem Objekt als Realität, indem es durch absolute Reflexion die Realität verdoppelt"; und, „auf dieser Verdoppelung beruht die Vorstellung."[1]

Bouterwek hatte im ersten der 4 Bücher der Apodiktik, der logischen Apodiktik, dargetan, wie auf dem Wege des reinen Denkens eine absolute Wahrheit nicht zu erreichen sei, und dass mit dieser Behauptung der Skeptizismus im Recht bleibe. Im zweiten Buch, der transscendentalen Apodiktik, hatte er dann, sich eng an Kants Kritizismus anschliessend, die Logik und unsere Denkgesetze selbst einer Kritik unterzogen, sie als etwas subjektives hingestellt. Dabei hatte er dann gefunden, dass die Grundform unserer Denk- und Vorstellungswelt, wie wir das oben angegeben haben, das Zerfallen in Subjekt und Objekt ist, welches demnach, nach dem Satze de omni et nullo, ebenso wenig wie die Vorstellung als solche, auf Wahrheit Anspruch erheben dürfe. Daraus leitet er nun ferner ab, dass, da nur durch das Zerfallen in Subjekt und Objekt die Mannigfaltigkeit der Welt und eine Mehrheit von Objekten möglich wäre, dass damit auch alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit nur Schein sei, nicht auf Wahrheit Anspruch erheben dürfe. „So entspringt," sagt er Bd. I. p. 265, „mit der sinnlichen Vorstellung, die unmittelbar ist, eine sinnliche Pluralität der Objekte, die in das unendliche geht. Diese sinnliche Pluralität übertragen wir in die absolute Realität, sofern das relative Objekt mit dem absoluten in der Vorstellung zusammentrifft",[2] und noch ausdrücklicher p. 384 85: „Sehen wir noch einmal auf die Verwandtschaft des absoluten Realprinzips mit den relativen Realprinzipien der Sinnlich-

[1] Cf. Bd. I, p. 226–27, 233–38, 252–57, 264, 292, 377–79. Bd. II, p. 219–20, 272 Anm.

[2] Cf. ferner I, p. 345, 371–74, 397. II, p. 66–67, 158–61, 208, 313–17.

keit zurück, so entdecken wir deutlich die Sinnlichkeit als den einzigen Grund der Pluralität der Objekte". Wir hatten gesehen, dass Schopenhauer in ganz derselben Weise die Pluralität dem Ding an sich abgesprochen hatte; und ebenso knüpft dabei er wie Bouterwek an Kant an, indem beide die absolute Einheit des Dinges an sich als notwendige Konsequenz der Kantischen Lehre hinstellen. Der einzige Unterschied ist dabei zwischen beiden Philosophen der, dass sich Bouterwek dieser Lehre noch viel mehr als einer eigenen Auslegung Kants bewusst ist, während Schopenhauer sie in der Kantischen Philosophie selbst bereits ausgesprochen sieht. Bouterwek meint Kant mit dieser Lehre nur nicht zu widersprechen, wenn er sagt:[1] „Aber man finde doch in der ganzen Kritik der reinen Vernunft nur einen Schatten von Beweis für eine Mehrheit von Dingen an sich!" Schopenhauer, der, so wenig ihm das auch bewusst war, Kants Philosophie schon durch die Brille Bouterweks sieht, legt seine, bezw. Bouterweks Meinung über das Verhältnis des Dinges an sich zu der Pluralität der Objekte schon Kant selbst bei, wenn er behauptet, „dass auch Kant unter den Dingen an sich, wenigstens so lange er konsequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann."[2]

So hat denn Schopenhauer seine Welt als Vorstellung, die Erkenntnis der Welt als des Sansara, durchaus mit Bouterwek'schem Material, nicht mit Kantischem aufgebaut, wenn er Subjekt und Objekt in ihrer Wechselbeziehung zur Grundlage dieser Welt machte. Dabei hat er denn allerdings, über Bouterwek hinausgehend, aus dieser Grundform des „Objekts für das Subjekt", im Zusammenhang mit der Idealität von Raum und Zeit, die Hinfälligkeit der Kant'schen Kategorientafel gefolgert, die Bouterwek noch „en bloc" angenommen hatte, und an ihre Stelle die einzige Kategorie der Kausalität gesetzt. Überhaupt ist Schopenhauer ein viel klarerer und hellerer Kopf als Bouterwek,

[1] Bd. I, p. 399.
[2] W. W. II, p. 8.

und überall hat es der erstere verstanden, den einmal aufgenommenen Gedanken rein aufzufassen und durch alle seine Ausgestaltungen zu verfolgen.

Das geht vor allem auch aus der pantheistischen Anschauungsweise hervor, die Schopenhauer ebenfalls von Bouterwek hat. Der Pantheismus ist ja eigentlich damit, dass die Pluralität dem Dinge an sich abgesprochen wird, schon eo ipso gegeben; wenn es dann noch überhaupt etwas gibt, so muss dieses „etwas" ein einfaches, einheitliches sein. Aber es ist, wie wir im § 3 gezeigt haben, für das ἓν παὶ πᾶν selbst nicht gleichgiltig, wie dieses sich zur Vielheit der Dinge verhält. Das Alleine kann entweder sein die Summe alles vielen, oder es kann sein ein schlechthin einfaches neben oder hinter dem vielen. Bei Bouterwek finden sich nun beide Arten des Pantheismus, durch welche sich in der Folge gerade Schopenhauer und Fichte von einander trennen, neben einander vor, und man weiss nie, welche Art des Pantheismus eigentlich der Bouterwek'schen Ansicht entspricht. Das Alleine ist bei ihm bald gewonnen durch die Zusammenzählung des einzelnen, man kann sagen, durch die Anwendung der Kategorie der Allheit auf das Ding an sich, und in diesem Sinne ist er reiner Spinozist. Nur in diesem Sinne kann er ja von einer absoluten Virtualität,[1] im Gegensatz zur relativen, sprechen, wonach dann die absolute Virtualität die Summe aller Kräfte, die relative eine einzelne Kraftäusserung, wie sie durch Kraft und Widerstand zu stande kommt, bedeutet.[2] Diese Additionsmethode zur Gewinnung seines Pantheismus verrät er sehr deutlich, wenn er von ihm als dem merkwürdigen „Überhaupt" spricht. Wenn er sich aber gleichzeitig dagegen verwahrt, dass man dieses „Überhaupt" nicht etwa mit der Kategorie der Allheit verwechseln solle, so werden wir darin nichts anderes erblicken können, als das sehr natürliche Bestreben, alles,

[1] Auf den Begriff der Virtualität selbst kommen wir weiter unten zu sprechen.

[2] Cf. Bd. II, p. 68—71, 206—8.

was irgendwie nach der Kategorie als einer Verstandesform schmecken könnte, von dem ἓν καὶ πᾶν fernzuhalten.[1]

Bouterwek hat also hier den Pantheismus ganz auf demselben negativen Wege gewonnen, wie wir das im vorigen § bei Schopenhauer gesehen haben, und die Bestimmung des ἓν καὶ πᾶν müsste zunächst lediglich eine negative sein, wenn er dabei nicht an die Stelle des nicht-vielen eine neue positive Kategorie, das All gesetzt hätte. Insofern jedoch das nicht-viele die Bestimmung des Pantheismus ist, nennt ihn Bouterwek mit durchaus passendem Namen einen negativen Spinozismus.[2]

Dieser negative Spinozismus gilt nun Bouterwek an sich, d. h. ohne weitere Bestimmung, als wertlos, er sieht sich nach einer positiven Ergänzung um. Diese findet er in der absoluten Realität, welche allem mannigfaltigen Sein zu grunde liege und welche sich in jedem einzelnen Individuum äussere als Virtualität. Virtualität bedeutet die lebendige Kraft,[3] welche sich im einzelnen äussert durch Kraft und Widerstand.[4] Diese Kraft aber finden wir, lehrt Bouterwek weiter, jeder Zeit in uns, und zwar betätigt sie sich im einzelnen als der Wille. Der Wille ist demnach unser wahres Sein, das Sein, welches allem Denken und Wissen erst zu grunde liegt, das somit nicht bewiesen werden kann, sondern an sich und durch sich ist. Wille ist für Bouterwek „die Kraft zu wollen“ (II. p. 105) oder „das lebendige Prinzip der Bestrebung überhaupt, also nichts anderes als das subjektive in der Virtualität“ (II. p. 106). Sein und Wollen ist ihm eins. (II. p. 287). Hier ist allerdings die

[1] Bouterwek sagt, Bd. II, p. 159: „Dieses Überhaupt fällt in der unteren Region der Kategorien mit der numerären Allheit zusammen und wird mit dieser gewöhnlich verwechselt. Aber es ist so weit über die numeräre Allheit erhaben, wie der reine Gedanke über die Synthesis.“

[2] Cf. Bd. I, p. 391—402.

[3] Cf. Bd. II, p. 32—34.

[4] Cf. Bd. II, p. 67—68: „Kraft in uns oder ausser uns ist relative Realität. Widerstand ist entgegengesetzte, also auch relative Realität. Beide vereinigt sind Virtualität. Durch Virtualität sind wir.“

Schopenhauer'sche Willenslehre schon vollständig vorhanden, mit dem Unterschied, dass Bouterwek seinen Willen aus der Kraft ableitet, Schopenhauer dagegen den Willen auch auf die untersten Kräfte überträgt. Aber die Identität der Kräfte auf den verschiedensten Stufen, insofern sie alle nur die eine absolute Virtualität ausmachen, lehrt schon Bouterwek.

Aber auch der Weg selbst, zum Dinge an sich zu gelangen, um in ihm dann den Willen zu finden, ist Schopenhauer von Bouterwek gewiesen worden. Auf dem Wege der Vorstellungswelt ist das Ding an sich unerreichbar, das lehrte Bouterwek wie Schultze, Salomon Maimon und Fichte; aber er blieb nicht wie diese dabei stehen, er verwarf das Ding an sich nicht, sondern war der Ansicht, dass aus obigem Grunde ein neuer Weg beschritten werden müsse. Kant habe dem Dogmatismus die Transscendentalphilosophie gegenübergestellt; aber diese sei noch nicht das letzte Ziel, die Vollendung der Philosophie; diese könne nur eine ganz neue philosophische Disziplin leisten, welche absolute Wahrheit in sich enthalte, und eine solche neue philosophische Disziplin sucht er als Apodiktik einzuführen. So ergibt sich schon bei ihm die, nachher von Schopenhauer mit Recht so betonte, absolute Diversität des realen und idealen, wobei das reale der Vorstellung und dem Denken ganz unerreichbar ist, weil es selbst dem Denken erst zu grunde liegt. Diesen Gedanken finden wir, wenn auch nicht ganz so klar wie bei Schopenhauer,[1] ausgesprochen Bd. I, p. 382, wo Bouterwek eine Demonstration des realen durch das Denken, d. h. durch das ideale, einen Versuch nennt, „aus dem Fenster seines Hauses die Schwelle zu legen, die immer schon liegen muss, wenn er aus dem Fenster sehen will," dann auf p. 398, wo er „die Demonstration der Einheit der absoluten Realität aus Gedankenformeln

[1] Cf. W. W. II, p. 8—9, 214. Zu bemerken ist, dass Schopenhauer sich hinsichtlich der Kluft zwischen idealem und realem auf Kant beruft; aber den Weg, zum realen zu gelangen, hatte Kant jedenfalls weder angegeben noch angeben können. Das tat erst Bouterwek in sehr bewusster Ergänzung der Kantischen Lehre.

und Definitionen der Substanzialität" einen „metaphysischen Traum" nennt.[1] Im zweiten Bande kommt in betracht p. 45—46, wo er die absolute Realität, bezw. die Virtualität oder den Willen nennt „das Ich selbst, das als praktische Realität sich selbst behauptet, ohne sich theoretisch zu seinem eigenen Objekte zu machen."[2] Ist nicht in allen diesen Stellen mit der Selbstkenntnis, wie sie Bouterwek nennt, jene „enge Pforte" schon geöffnet, die Schopenhauer zur „Wahrheit" seiner Philosophie, dem Willen als dem allen Erscheinungen, selbst dem Selbstbewusstsein zu grunde liegenden, führen sollte.[3]

Aber das, was wir in uns als das unserem Sein zu grunde liegende nach Bouterwek finden sollen, ist doch zunächst nur unser Individualwille, nicht die absolute Virtualität als solche, nicht der Wille als das ἓν καὶ πᾶν. Bouterwek hat hier nun tatsächlich ganz denselben Fehler gemacht, den ihm Schopenhauer dann nachmachte, nämlich, das ἓν καὶ πᾶν und den Individualwillen zu identifizieren. Aber der Grund dieser Identifikation, so fehlerhaft sie ist, wird uns bei Bouterwek jedenfalls klarer, als bei Schopenhauer. Bei Bouterwek ist der Ausgangspunkt die Kraft, welche als solche die Welt bedeutet und die eben darum überall zu finden ist. Diese Kraft finden wir nun im Bewusstsein als Willen; und so folgert er, dass unser Wille identisch sei mit jener alleinen Kraft, der absoluten Virtualität. „Wir finden die absolute Virtualität als unsere Virtualität, so weit wir sie kennen", sagt Bouterwek II, p. 263. Bei Schopenhauer dagegen, der vom Willen ausgeht und, im Gegensatz zu Bouterwek, die Kraft auf den Willen zurückführt, fehlt nun schon das Zwischenglied der Bouterwek'schen Folgerung, und wir wissen nicht recht, wie er dazu kommt, den Individualwillen mit einem Schlage zum Welt-

[1] Cf. ferner I, p. 192—94, 319—20.

[2] Cf. ferner II, p. 36—37, 63, 102—4, 246—48; II, p. 224—30 werden die beiden Arten der Erkenntnis einander gegenübergestellt.

[3] Cf. G. E. p. 9. W. W. I, §§ 17 und 18, p. 113 ff. II, Cap. 18, p. 213 ff. P. P. I, p. 99/100.

willen zu erheben. Hier kann uns nur Bouterwek den Schlüssel geben.

Der Bouterwek'sche Pantheismus ist eine ganz eigenartige Verschmelzung des Spinozismus mit dem eigentlichen Virtualismus; wobei der erstere das negative, der zweite das positive Element liefern soll. Aber dabei wird das negative Element des Spinozismus doch wieder ein durchaus positives, indem es die Negation der Pluralität durch die Position der Allheit ersetzt. Damit hat sich denn unvermerkt in seine Willens- oder Kraftlehre wieder ein dogmatisches Element eingeschlichen. Daraus entsteht am letzten Ende ein Schwanken in seiner pantheistischen Anschauung selbst, indem das ἓν καὶ πᾶν bald als die Summe aller Kräfte, bald aber als der einfache, jedem Dasein zu grunde liegende Einzelwille erscheint.[1]

Schopenhauer hat nun nicht die eben geschilderte Lehre unbesehen adoptiert, sondern hat nur das für ihn brauchbare Element daraus entnommen, indem er die positive Seite der Apodiktik, den Virtualismus weiter verfolgte und durchführte, wobei denn allerdings manches auch vom Spinozismus oder Pantheismus an dieser Lehre hängen blieb. Aber sein eigentliches Thema ist nicht das letztere, sondern der Virtualismus als solcher. Wenn somit von einer eigenen Entdeckung seiner Willenslehre nicht mehr gut die Rede sein kann, so besteht sein Verdienst immerhin darin, dass er sie aus der Bouterwek'schen Zusammenwerfung mit dem

[1] Cf. z. B. Bd. II, p. 111/12: „Die praktische Entgegensetzung der Kräfte, aus der alle Relationen entspringen, und die die absolute Virtualität selbst ist, wird verstanden durch Voraussetzung des Willens, wie denn alles Verstehen mit Voraussetzungen anfängt. Der Wille selbst muss sich selbst finden." Vor allem aber ist zu beachten die Stelle Bd. II, p. 126/27: „Das wollende Wesen ist das Ich, theoretisch und praktisch zugleich, und dadurch, sofern es als Wesen gedacht wird, auch schon durch Selbsttäuschung als sein eigenes Objekt gedacht." (Cf. Schopenhauers Tat twam asi). „Das reine Ich oder die Ichheit ist der reine, d. i. freie Wille. Und diese Freiheit des Willens oder unser selbst ist absolut; denn sie ist als unsere Freiheit mit der Virtualität identisch. Wenn ich will, so fängt meine Handlung absolut von mir an, so gewiss ich selbst bin."

spinozistischen Pantheismus (wenigstens im allgemeinen) in ihrer Reinheit zu erfassen und durchzuführen verstanden hat.[1] Es ist ihm zu lassen die scharfe Scheidung in Wille und Intellekt, die er, in konsequenter Durchführung des Bouterwek'schen Gedankens, wie kein anderer Philosoph geleistet hat. Schopenhauers Verdienst wäre hier auf eine Stufe zu stellen mit dem Verdienst Kants hinsichtlich der Lehre von der Idealität von Raum und Zeit. Auch diese Lehre hat Kant nicht entdeckt; er hat sie eingestandenermassen schon bei Leibnitz vorgefunden;[2] aber Kant hat die Lehre erst, sei es für sein System, sei es für die Philosophie überhaupt, fruchtbar zu machen und auszunutzen verstanden. Wenn wir daher weit entfernt sind, Schopenhauer einen Plagiator Bouterweks zu nennen, so

[1] Sollte nicht vielleicht auch Herbarts Lehre von den Selbsterhaltungen und Hemmungen auf die Lehre vom absoluten Virtualismus sich zurückführen lassen? Den äusseren Umständen nach ist das sehr wohl möglich, und die angezogene Lehre Herbarts unterscheidet sich vornehmlich nur darin von der Bouterweks, dass bei dem einen die Selbsterhaltung, bei dem anderen die Hemmung eine grössere Rolle spielt, oder darin, dass die Tätigkeit der Seele bei Bouterwek, wie auch bei Schopenhauer, eine aktive, bei Herbart eine passive ist. Ob nicht etwa Herbart und Schopenhauer nicht nur, wie Erdmann will, die Kantische Lehre (cf. J. E. Erdmann, „Schopenhauer und Herbart, eine Antithese", in der „Zeitschrift für Philosophie" von Fichte und Ulrici, 21. Band, Jahrgang 1852, p. 209 ff.), sondern auch die Lehre Bouterweks nach verschiedenen Seiten fortführen? Jedenfalls lässt sich hinsichtlich des Begriffs der Selbsterhaltung schon jetzt eine Ähnlichkeit zwischen Schopenhauer und Herbart nicht verkennen. Wir verweisen dazu nur auf W. W. II, p. 338, wo sich sogar das Wort „Selbsterhaltung" findet: „Wenn wir den Willen da, wo ihn niemand leugnet, also in den erkennenden Wesen betrachten; so finden wir überall als seine Grundstrebung die Selbterhaltung eines jeden Wesens; omnis natura vult esse conservatrix sui." Weiter unten heisst es: „So sehen wir denn in dem einzigen Geheimnis, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig lässt, nämlich in der Mitteilbarkeit der Bewegung, eine Äusserung der Grundstrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen lässt.

[2] Cf. Metaph. Anfangsgründe der Naturwissensch., II. Hauptstück, Lehrsatz 4, Anm. 2. R. Bd. V, p. 354 ff., H. Bd. IV, p. 397 ff.

begreifen wir doch andererseits das eine schwer, dass er sich niemals auf diesen seinen Vorgänger berufen hat. Es scheint fast, als ob die Resultate des Bouterwek'schen Denkens Schopenhauer so in Fleisch und Blut, schon lange vor der Abfassung seiner Werke, übergegangen waren, dass sie ihm als durchaus selbstverständlich oder als die ganz natürlichen Resultate der Kantischen Philosophie erschienen.

Nachdem wir nunmehr die Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre, sowohl ihrem Wesen wie ihrem Ursprunge nach, von einander geschieden haben, würde es uns obliegen, die Verschmelzung dieser Elemente in den Hauptteilen seiner Philosophie, der Kosmologie, bezw. Metaphysik, der Ästhetik und Ethik zu verfolgen, um hier im einzelnen die notwendige Scheidung des haltbaren und unhaltbaren, des eigenen und fremden zu vollziehen. Ehe wir aber dazu kommen, möge uns, im Anschluss an den Inhalt dieses Paragraphen, eine Abschweifung zu Bouterweks Anschauung vom Ich gestattet sein. Diese Abschweifung wird für das Verständnis Schopenhauers aus dem Grunde nicht wertlos sein, weil sie uns die schroffe Opposition Schopenhauers gegen Fichte und die Verkennung seines Standpunktes diesem gegenüber psychologisch wie historisch begreiflicher machen wird, — gerade so, wie sich ein richtiges Urteil über Schopenhauers pantheistische Grundlage ebenfalls nur durch die Hineinziehung Bouterweks gewinnen liess.

Dazu haben wir zu betrachten, wie sich Bouterwek der Fichte'schen Wissenschaftslehre gegenüberstellt. Die Apodiktik erklärt, ihrem Pantheismus gemäss ganz folgerichtig, das Ich, die Einzelexistenz, oder die „Ichheit", wie der Bouterwek'sche Terminus lautet, weil der Mannigfaltigkeit unterworfen, für Erscheinung. Das Moment dieser Erscheinung sei das Auseinandertreten in Subjekt und Objekt, beides sei demnach relativ, keines dürfe absolut genommen werden. Das letztere habe aber Fichte getan, indem er „das Subjekt darstellt als *den Grund* der Objekte," wogegen Bouterwek, ohne sich über das Wissen zu erheben, es „bei der Wechselbestimmung zwischen Subjekt und Ob-

jekt bewenden“[1] lasse. Bis hierher, wo ja nur erst vom sogenannten negativen Spinozismus die Rede ist, ist eine solche scharfe Entgegensetzung seiner Lehre gegen die Fichtes durchaus erklärlich und berechtigt. Aber an diesen negativen Spinozismus reiht sich ja bei ihm der positive Pantheismus in Gestalt des Virtualismus an. Dieser geht aber ebenfalls vom Ich aus — wobei zu bemerken ist, dass das Wort „Ich“ hier zunächst als identisch mit Seele zu fassen ist; — nur ist dies Ich nicht mehr das logische, sondern das absolute, virtuelle Ich, und so kommt schon Bouterwek dazu, zwei Arten des Subjekts von einander zu scheiden.[2] Damit aber ist auch Bouterwek zum Fichte'schen Ich als dem Grund der Objekte zurückgekehrt, und in noch weit höherem Masse ist dies Hinüberschwenken zu Fichte bei Schopenhauer der Fall, der sich gerade an diese Seite der Bouterwek'schen Philosophie anschliesst.[3] Die bei Bouterwek einen so breiten Raum einnehmende Instanz des negativen Pantheismus wird jetzt bei Schopenhauer nur noch angedeutet und vorausgesetzt, nirgends als irgendwie wichtiges Moment hervorgehoben, und aus diesem Grunde will uns seine Polemik gegen Fichte in manchen Punkten ganz wunderlich erscheinen. Schopenhauer steht mit seiner Antipathie gegen Fichte, der er dann seiner ganzen Natur nach

[1] Bd. I, p. 380/81.

[2] Cf. II, p. 28 – 31, wo das Ich als die lebendige Kraft auf den Ausdruck „Ich will“ gebracht wird. „Ich fühle also den Trieb, der Selbstliebe heisst,“ wird im Anschluss daran betont, „nicht, sofern ich denke, aber zuverlässig, sofern ich bin.“ Dann geht Bouterwek p. 39—47 daran, diese beiden Arten des Ich oder des Subjekts als „absolute Realität“ und als „theoretisches Subjekt“ gegen einander abzugrenzen.

[3] Das „reine Subjekt des Erkennens“, dessen Eigenschaft darin besteht, den Unterschied zwischen sich und den Objekten, also zwischen der Erscheinungsform von Subjekt und Objekt fallen zu lassen, spielt ja auch bei Schopenhauer eine sehr grosse Rolle. Der Übergang in das Alleine, mit welchem das reine Subjekt identisch ist, ist nun allerdings in der ästhetischen Kontemplation, der Versenkung in die Welt der Ideen vorhanden; das aber nur, weil diese Ideen doch noch der Zeit und damit der Vielheit unterworfen sind.

einen weit schrofferen Ausdruck gab, als Bouterwek das getan hatte, ganz auf dem Standpunkt des negativen Pantheismus, und von diesem aus brachte er die Antipathie in seine, sich auf dem negativen Pantheismus erst aufbauende Lehre hinüber. Dabei merkte er denn gar nicht, wie diese seine eigentliche Lehre wieder ganz zu Fichte hinführte. Nur so konnte es ihm entgehen, dass sein „Wille zum Leben“ und Fichtes „absolutes Ich“ im grunde genommen ganz dieselben Vermögen der empirisch vorliegenden Individualität waren, die nur von beiden im weiteren Verlauf ihres Philosophierens anders gefasst wurden. Ein Hauptunterschied blieb allerdings zwischen beiden Philosophen bestehen, indem nämlich bei Fichte das Ich eine seinen Zielen nach bewusste, bei Schopenhauer der Wille eine nach dieser Richtung hin unbewusste Tätigkeit, blinder Trieb, blieb. Dadurch hatte denn das Ich im gewöhnlichen Sinne, als die bewusste Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich, in der Fichte'schen, aber nicht in der Schopenhauer'schen Philosophie Raum. Auf diese eigenartige Stellung des Ich bei Schopenhauer werden wir noch im Anschluss an seine Kosmologie zu sprechen kommen. Hier kam es uns darauf an, zu zeigen, dass seine schroffe Opposition gegen Fichte nicht nur eine unberechtigte, sondern auch nur dann psychologisch erklärbar ist, wenn der erste Ausgangspunkt des Schopenhauer'schen Denkens nicht, wie es nach dem Ganzen seines Systems den Anschein hat, der Individualwille, der Blick in das eigene Innere, sondern eine Betrachtung der äusseren Natur an der Hand des Virtualismus gewesen ist, wo dann allerdings Individualität und Ich zeitlich erst als das letzte, als das vom vorhergehenden erst ermöglichte erscheint.

§ 5.

SCHOPENHAUERS PANSATANISMUS, IN VERBINDUNG MIT DER IDEENLEHRE UND DER LEHRE VOM SANSARA UND NIRWANA, SOWIE FRAUENSTÄDTS WEITERBILDUNG DESSELBEN.

Wir haben in den §§ 2 und 3 die beiden parallelen Linien, die in der Schopenhauer'schen Philosophie neben einander her laufen, als solche klarzustellen uns bemüht; es ist jetzt unsere Aufgabe, zu zeigen, in welcher Weise Schopenhauer selbst jene beiden Hälften zu einem ganzen vereinigt hat, um daraus dann das Verhältnis seines Systems als eines ganzen zu jedem dieser einzelnen Teile überblicken und beurteilen zu können.

Wir hatten gesehen, wie der ursprüngliche Individualwille Schopenhauers als ein rein egoistischer, nur seine eigene Befriedigung wollender, gedacht war — was, insoweit der Individualwille oder das Individuum für sich, abgesondert von allem anderen betrachtet wird, ja durchaus richtig ist. Nun war dieser Individualwille zum ἓν καὶ πᾶν, zum Weltwillen erweitert worden, und dabei hatte er die Eigenschaften des egoistischen Individualwillens beibehalten. Wenn so das All-Eine die Dinge und die Welt nicht um ihrer selbst willen produziert, sondern nur um seiner selbst willen, seiner eigenen Befriedigung halber, so war damit die Möglichkeit eines Gottes im gewöhnlichen Sinne ausgeschlossen. Das hat Schopenhauer sehr wohl gefühlt und sich aus diesem Grunde oft genug und ausdrücklich gegen das Wort „Pantheismus", wegen des in ihm enthaltenen θεός, verwahrt.[1] An die Stelle Gottes, dessen Wesen Sorge und Liebe für die von ihm geschaffene Welt ist, musste der Satan treten, dem die Welt nur Mittel zum Zweck, Mittel zur Sättigung seiner Gier ist.

Als das ἓν καὶ πᾶν ist der Wille nun allmächtig, d. h. im stande, alles, was er für sein Leben, seine Befriedigung

[1] Cf. P. P. I, p. 144. II, p. 107. W. W. II, pp. 399, 676, 737.

braucht, sich zu schaffen. Die ganze mannigfaltige Erscheinungswelt, sie ist eine Schöpfung dieses allmächtigen Willens, und dieser Wille hat sich diese Welt in Zeit und Raum geschaffen, weil er sie zur Stillung seiner Gier braucht. „Infolge unserer ganzen Ansicht", heisst es W. W. I, p. 321, ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt: und, wie er selbst ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntnis sind beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit beide: denn ausser ihm ist nichts und sie sind er selbst."

Aber die Befriedigung dieses all-einen Willens besteht nicht mehr, wie beim Individualwillen, im Genuss eines erreichten Zieles, sondern, ebenso wie beim Fichte'schen Urtrieb, in der Betätigung des Willens als solcher. Es ist also ein unaufhörlicher Drang, und die Unaufhörlichkeit wird dadurch erreicht, dass der Wille in die Formen von Zeit und Raum eingeht und durch diese sich vervielfältigt. Diese Vervielfältigung kann nun nicht allein den Zweck haben, möglichst viele Willenscentra zu bilden, die dann für sich ein isoliertes Leben führen, sondern der Hauptzweck des Eingehens des Willens in die Formen der Erscheinungswelt ist der, dem Willen einen Inhalt zu verschaffen. Der Wille kann sich nur betätigen, indem er etwas bestimmtes will; und dieses etwas kann nur bestehen im Willen selbst, ausser dem, wie wir von Schopenhauer erfahren haben, eben nichts ist. Die Tätigkeit des Willens kann nun aber nur bestehen in der Veränderung, und zwar in der Veränderung der Erscheinungswelt, welche im Gegensatz zum Willen, wie der Vielheit und Mannigfaltigkeit unterworfen, so auch der Möglichkeit der Veränderung, ausgesetzt ist. Jede Veränderung ist ferner zugleich Vernichtung und Neuschöpfung, und so besteht das Wesen des Willens in ewigem Vernichten und Neuschaffen seiner eigenen Erscheinungsformen.[1] Auch im idealen Rationalismus ist in der Veränderung ein solches Vernichten und Neuschaffen zu konstatieren; aber

[1] Cf. W. W. II, p. 548–51 und p. 584. P. P. II, p. 308.

das, was vernichtet wird, ist dort etwas anderes, als das, was neu geschaffen wird; die Vernichtung betrifft die Natur, zu gunsten der Neuschaffung der Kultur. Dort ist eben der sich auf solche Weise betätigende Wille ein ethischer, der als solcher mit einem anderen, nicht ethischen, natürlichen Willen zu kämpfen hat; hier liegt der natürliche, egoistische Wille selbst vor. Und da hat weder die Neuschaffung noch die Vernichtung ein irgendwie eigenes, abgegrenztes Gebiet; es kommt nicht darauf an, was geschaffen und was vernichtet wird, sondern nur, dass geschaffen und vernichtet wird. Geboren zu werden sowohl, wie zu sterben, das sind zwei an sich ganz gleichwertige Vorgänge in der Erscheinungswelt, beide nur dazu da, dem Willen zur Betätigung zu verhelfen; und beide sind sie für Schopenhauer ausdrücklich gleichbedeutend.[1] Es ist die mephistophelische Weltanschauung, die da spricht:

„Alles, was entsteht,
„Ist wert, dass es zu grunde geht."

Und, wie der Gegensatz von entstehen und vergehen auf der einen Seite der Zweck der Einzelerscheinung ist, als der „Objektivation des Willens" als des Dinges an sich, so ist sein Zweck ebenso inbegriffen in dem Gegensatz des aktiven und passiven; jede Einzelerscheinung ist dazu da, sowohl zu vernichten, als vernichtet zu werden, sowohl erzeugt zu werden, als zu erzeugen.

Das Bild dieser Welt ist ein ewiger, aber nutzloser Kampf um's Dasein, allerdings nur um's Einzeldasein, da der Wille als Ding an sich, oder als ἓν καὶ πᾶν, das in jenem ewigen Wechsel stets gleiche und bleibende ist. Es ist ein bellum omnium contra omnes, ein Kampf, den Schopenhauer näher als den Kampf um die Materie charakterisiert. Die Materie aber ist nur die Sichtbarkeit des Willens; sie ist der vielgestaltete Wille selbst, wie er sich in unserer Vorstellung als Kausalität schlechthin darstellt, d. h. mit anderen Worten: die Erscheinungswelt als solche.[2] Wenn

[1] Cf. W. W. II, p. 540—47.

[2] Cf. W. W. I, p. 32, 580—83. II, p. 357. P. P. II, § 96.

sich die Kräfte daher die Materie streitig machen, so ist die Materie nicht etwa als etwas, das nicht Kraft ist, aufzufassen; die Materie sind hier nur die Kräfte, bezw. in Schopenhauer'scher Terminologie die einzelnen Willensobjektivationen, wie sie sich in der Vorstellung eines einzelnen Individualwillens, oder einer einzelnen Willensobjektivation darstellen. Der „Kampf um die Materie" ist somit nichts als ein Vernichtungskampf der einzelnen Objektivationen, in welche sich der Wille als ἓν καὶ πᾶν zerspalten hat, gegen einander. Auf das ἓν καὶ πᾶν bezogen, ist das ein Wüten gegen sich selbst, eine Selbstzerfleischung; und nur durch und als eine solche wäre die Betätigung des Willens als ἓν καὶ πᾶν möglich.

So ist denn die Grundbedingung des Schopenhauerschen Weltprinzips als des Teufels, der sich eine Welt zur Nahrung schaffen will, die Zerspaltung seines teuflischen Willens in sich selbst, wodurch erst die Erscheinungswelt ermöglicht wird. Wenn wir das Fichte'sche Wort: „Wille ist Ursein", auch auf den Schopenhauer'schen Willen übertragen, so war diese Selbstzerfällung, Selbstteilung des Willens die Urtat dieses Urseins; ohne Welt wäre danach gar kein Wille möglich; beide bedingen sich wechselseitig. Da nun der Wille als solcher stets der gleiche, stets mit sich identisch ist, da er ferner allmächtig ist, sich in der Selbstzerfällung die Bedingungen seines Lebens in jedem Augenblick zu schaffen, so wäre anzunehmen, dass der Wille bei der Schöpfung seiner Welt ohne bestimmte Regeln und Normen vorgehe. Dem ist aber sonderbarer Weise bei Schopenhauer nicht so; Schopenhauer unterscheidet ursprüngliche, unmittelbare, und mittelbare Willensakte in der Natur. Der Wille schafft die Welt nicht ohne weiteres, seinen augenblicklichen Bedürfnissen gemäss, sondern sie ist nach einem bestimmten Plan angelegt. Die Welt erhält ein festes, den Wechsel der einzelnen Willensobjektivationen überdauerndes Fundament; und dies Fundament liefern die, wie Schopenhauer sie nennt, platonischen Ideen. Damit will Schopenhauer die konstanten Gattungstypen in der Natur bezeichnet wissen.

Wir kommen hier auf ein neues, durch die bisher betrachteten Voraussetzungen nicht bedingtes Element der Schopenhauer'schen Lehre. Die Ideenlehre, wie sie uns an dieser Stelle entgegentritt, ist, ganz ebenso, wie wir das schon bei der Betrachtung des Schopenhauer'schen Pessimismus feststellen konnten, subjektiv bedingt durch des Philosophen ästhetische Geistesrichtung; ja, die Lehre würde ohne diesen subjektiven Anknüpfungspunkt sich innerhalb der Schopenhauer'schen Philosophie gar nicht erklären lassen. Wir werden auf diesen Punkt bei der Betrachtung der Ästhetik als dem subjektiven Ausgangspunkt des Schopenhauer'schen Denkens des weiteren einzugehen haben.

Aber die Einführung der Idee in Schopenhauers Weltbild hat, ausser diesem subjektiv-psychologischen, noch einen objektiv-historischen Anknüpfungspunkt: in der Platonischen Ideenlehre. Sie will Schopenhauer als einen integrierenden Bestandteil in sein System aufgenommen und von diesem verarbeitet wissen: wir werden daher zu untersuchen haben, welche Gestalt die Lehre Platos innerhalb des Schopenhauer'schen Systems annimmt, und wie sie sich mit den bisher aufgewiesenen Elementen seiner Philosophie ausgleicht.

Indem Plato die Heraklitische Lehre vom ewigen Fluss aller Dinge und die eleatische Lehre vom ewig unveränderlichen, einheitlichen Sein in gleicher Weise sich zu eigen gemacht hatte, hatte er zuerst die Welt in zwei Hälften aus einander gerissen. Hier die Welt der Ideen, dort die Welt der Dinge; beide zunächst im Verhältnis absoluter Diversität zu einander. Einen ebenso scharfen Schnitt zwischen realem und idealem hatte nun die Kantische Unterscheidung in Ding an sich und Erscheinung vollzogen; nur dass Kant das ideale als ein x unserer Erkenntnis theoretisch ununtersucht liess. Schopenhauer hatte in dem idealen das ἓν καὶ πᾶν, das ewige, ungeteilte Sein gesehen; für ihn war somit die Rubrik des idealen, welche bei Plato die Ideen einnehmen, schon ausgefüllt. Die Ideen mussten also bei ihm anders untergebracht werden, als bei Plato, wo sie, als das schlechtweg seiende, den Dingen, als dem nur teilweise seienden und teilweise nicht seienden, entgegengesetzt

waren; diese selbständige Stellung konnten die Ideen nicht beibehalten; es blieb Schopenhauer nichts übrig, als sie zwischen Ding an sich und Erscheinung einzuschieben.

Indem er aber die beiden Lehren, die eine absolute Diversität des realen und idealen aufgestellt hatten, mit einander in Einklang zu setzen suchte, ging leider einer jeden von beiden Lehren dasjenige, was ihr metaphysisches Verhältnis charakterisierte, verloren. Bei Kant zunächst war die Unterscheidung beider Faktoren noëtischer Natur: Ding an sich und Erscheinung sind ihm etwas nur der Erkennbarkeit nach verschiedenes, während sie an sich ganz dasselbe bedeuten. Dasselbe Ding wird das eine mal aufgefasst, wie es an sich ist, also rein objektiv, das andere mal, wie es dem erkennenden Subjekt erscheint, also rein subjektiv. So war die Erscheinungswelt, den Voraussetzungen des Kantischen Denkens nach, nichts neben der Welt des Dinges an sich, sondern diese Welt selbst, aber durch den Spiegel des menschlichen Geistes betrachtet. Sobald jedoch zwischen Ding an sich und Erscheinung eine Mittelstufe, wie hier die Idee, eingeschoben wurde, war dieser zuvörderst noëtische Charakter des Verhältnisses beider nicht mehr zu wahren; das Verhältnis musste ein ontisches werden: die Welt der Erscheinungen, als etwas auch an sich seiendes, musste neben die Welt des Dinges an sich treten, zwischen welchen beiden dann wieder die Ideen vermitteln.

Aber ebenso wenig, wie der noëtische Charakter der Unterscheidung im Sinne Kants, konnte der rein ontische Charakter derselben Platos, bei der von Schopenhauer vollzogenen Verschmelzung beider Lehren, bewahrt werden. Bei Plato sind die Ideen durchaus etwas selbständiges; jede Idee steht zu der anderen im Verhältnis der Koordination und Subordination, ohne dadurch in ihrer eigenen Wesenheit bedingt oder beschränkt zu sein; die Ideen sind das von vorne herein seiende, das als solches der menschlichen Erkenntnis auf dem Wege der Dialektik und durch die ἀνάμνησις vermittelt wird. Und wenn uns auch bei Plato die Idee des guten als die höchste Idee unter dem Namen der Gottheit entgegentritt, so ist doch auch diese

Idee nicht von den anderen toto genere verschieden, sondern nimmt vielmehr die Stellung eines „primus inter pares" ein. Diese Stellung konnten die Platonischen Ideen im Schopenhauer'schen System nicht behalten; da ihm das schlechthin ideale und eigentlich seiende das ἓν καὶ πᾶν als Ding an sich war, so mussten auch die Ideen, soweit sie an sich sind, ihre Existenz von dem allein wirklich seienden, vom ἓν καὶ πᾶν zu Lehen nehmen. Die Ideen sind somit bei Schopenhauer vom eigentlich seienden auf das Niveau des halb seienden und halb nicht-seienden, — also auf das des Platonischen „Dinges", — oder vom Niveau des an sich seienden auf das des durch das Ding an sich seienden herabgedrückt.

Aber nicht nur in einem verschobenen Verhältnis, hinsichtlich des Gegensatzes von real und ideal, treten uns die Platonischen Ideen bei Schopenhauer entgegen: die Ideen bedeuten auch bei Schopenhauer etwas anderes als bei Plato. Das folgt schon aus den verschiedenartigen Methoden, mit denen beide Philosophen den Begriff ihrer „Idee" gewonnen haben. Plato gewinnt seine Idee auf dem Wege der νόησις, des begrifflichen Denkens; während ihm die αἴσθησις, die sinnliche Wahrnehmung, als das niedere Seelenvermögen die realen Dinge, nach moderner Terminologie die Erscheinungswelt, vermittelt. Schopenhauer hatte nach dem Vorgange Kants αἴσθησις und νόησις für die Erscheinungswelt in Anspruch genommen; ja, er hatte, gerade umgekehrt wie Plato, die Entwicklung des Gedankens in der Abstraktion, als das überall nur zu Schein und Täuschung, nie zur Wahrheit und Wirklichkeit führende, noch unter die sinnliche Wahrnehmung herabgedrückt. Damit aber hatte Schopenhauer eine ganze Klasse von Ideen von vorne herein ausgemerzt, die für Plato eigentlich im Mittelpunkt seines Interesses stehen: nämlich diejenigen Begriffe, welche Zustände und Eigenschaften bezeichnen; und ebenso blieb ferner bei Schopenhauer dasjenige ausgeschlossen, was, der teleologischen Zuspitzung der Platonischen Ideenwelt entsprechend, innerhalb derselben immer mehr in den Vordergrund trat: das Ideal.

Ja, man kann noch weiter gehen und geradezu sagen,

dass Schopenhauer auf demselben Wege zu seinen Ideen gelangt, auf denen Plato zu den Erscheinungen geführt wird,: auf dem Wege der *αἴσθησις*, d. i. der sinnlichen Wahrnehmung in Empfindung und Gefühl. Wenn uns bei Schopenhauer der Intellekt die Erscheinungswelt vermittelt, so vermittelt uns der Wille die Dinge an sich; im Schopenhauer'schen Begriff des Willens ist aber, wie wir das im § 2 besprochen haben, das gefühlsmässige schon mitgesetzt. Seine Ideen knüpfen denn auch überall an das wahrnehmbare, empirisch greifbar vorhandene, an: sie sind das, was den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zu grunde liegt. Aber das, was diesen sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zu grunde liegen soll, gewinnt denn auch er, so wenig er es wahr haben will, ganz ebenso wie Plato, auf dem Wege begrifflicher Abstraktion, der *νόησις*. Sein Unterschied von Plato besteht hier nur darin, dass, während für Plato jeder Begriff eine Idee ist und ihm der Begriff um so wertvoller ist, je öfter er sich in den empirischen Dingen nachweisen lässt, Schopenhauer seine Ideen durch eine Abstraktion lediglich von den gleichartigen Individuen und Naturdingen gewinnt, - oder, dass Schopenhauer lediglich von sinnenfälligen Anschauungen, Plato ebenso von Zuständen, Eigenschaften u. s. w. abstrahiert.

Die eigentümliche Auswahl der Schopenhauer'schen Ideen aus der grossen Menge der Begriffe überhaupt bedingt denn auch weiter ein anderes Verhältnis der Idee den Erscheinungen, den Einzeldingen gegenüber, als es bei Plato statt hat. Bei Plato standen die Dinge zu den Ideen im Verhältnis der *κοινωνία*, jedes Ding hat teil (*μετέχει*) an den verschiedensten und verschiedenartigsten Ideen, ebenso wie dieselbe Idee einer Mehrzahl von Dingen gemeinsam zukommt. Bei Schopenhauer ist ebenfalls dieselbe Idee einer Mehrzahl von Dingen eigen; aber das Einzelding hat nur an einer und derselben Idee teil, unter Ausschluss aller anderen Ideen: jede Idee hat bei Schopenhauer ihre bestimmte und ihr allein zukommende Domäne von Einzeldingen. Damit ist denn ferner das Verhältnis der Idee zu den Einzeldingen, das bei Plato als ein schwankendes, veränderliches,

und unter einem teleologischen Gesichtspunkt stehendes gedacht ist, — dieses Verhältnis ist bei Schopenhauer ein konstantes, uns als unverrückbar gegebenes geworden.

Nur darin hat sich Schopenhauer getäuscht, dass seine Ideen im letzten Grunde nicht ganz ebenso, wie bei Plato, durch eine Abstraktion gewonnen, dass sie somit nicht ebenso wie dort „Begriffe" sein sollten. Die Idee ist, wie schon bemerkt, für Schopenhauer der Typus der Gattung; dieser Gattungstypus ist nach ihm dasjenige, was übrig bleibt, wenn man von den Individuen oder Naturdingen das zufällige und individuelle abzieht. Damit ist praktisch aber so lange nichts erreicht, als nicht angegeben werden kann, wie weit sich das individuelle erstreckt, oder, wo dies individuelle aufhört und das typische, als das der Gattung, der Idee zugehörige, beginnt. Jedenfalls müsste die Idee etwas sein, das, unabhängig vom Individuum gegeben, sich nun als solche im einzelnen Individuum nachweisen liesse. Dazu wäre aber eine Definition dessen, was unter „Gattung" oder „Art", als der „primären Objektivationsstufe des Willens" zu verstehen sei, von nöten gewesen. Eine solche Definition findet sich jedoch bei Schopenhauer nirgends; er spricht überall von den Gattungen in der Natur, als etwas bekanntem und gegebenem, ohne den Begriff der Gattung zu definieren. Nun scheint allerdings dem naiven Blick die Gattung und vornehmlich die Art in der Natur als etwas von vorne herein gegebenes, das man nur zu sehen braucht, um es zu kennen, so dass die Natur diese Einteilung in Arten wirklich zu haben scheint. Aber diesen Schein hiess es gerade, auf seine Wirklichkeit hin untersuchen; und es gibt tatsächlich mancherlei in der Natur, — z. B. die Tatsächlichkeit von Bastarden, sowie die Verschiedenheiten innerhalb einer Art selbst, — welches diesem Schein widerspricht und eine genaue Definition des Begriffes „Art", wenn man anders mit ihm operieren will, nötig macht.[1] Da Schopenhauer diese Definition nicht ge-

[1] Dass die Darwin'sche Deszendenztheorie — mag sie nun haltbar sein oder nicht, — sich mit Schopenhauers Ideenlehre nicht vereinigen lässt, mag nur kurz angedeutet werden.

geben hat, so können seine Ideen, wie sie uns vorliegen, auch als gar nichts anderes betrachtet werden, als mit Hilfe der νόησις gewonnene Abstraktionen aus einer Vielheit von Individuen, wie sie die Naturwissenschaft als Hilfsbegriffe allerdings braucht, die Philosophie aber nicht unbesehen einführen darf.[1]

Aber, abgesehen von den bisher angeführten, tatsächlichen Unterschieden und Berührungspunkten der Platonischen und der Schopenhauer'schen Ideen, ist Schopenhauer vollauf berechtigt, seine Ideenlehre ein Platonisches Element seiner Philosophie zu nennen, insofern er durchaus den hellenisch-Platonischen Begriff des Seins adoptiert hat. Der Gegensatz zum Sein ist für den Hellenen gar nicht zunächst, wie für die moderne, und namentlich auch die Kantische Anschauung das gedachte, das Scheinen, also eine subjektive Täuschung, sondern sein Gegensatz ist das Werden. Im Platonischen ὄντως ὄν ist schon von vorne herein umfasst der Begriff des Fertig-, des Vollendetseins, eines Seins, dem alles Werden fremd ist. Und indem der Hellene in sich den Gegensatz des in ihm vollendeten Bildes, des Ideals, als eines harmonisch abgeschlossenen Etwas, mit der nie fertigen, nie in bestimmt umgrenztem Sein zu erfassenden, sondern stets sich verändernden Welt empfand, trat für ihn die Welt des Seins und die Welt des Werdens aus einander, wie sie in ihrer Trennung vor Plato die Lehre des Heraklit auf der einen, die der Eleaten auf der anderen Seite bezeichnen. Es ist das eigentlich ganz dasselbe Problem, wie es uns in psychologisch nüchterner Form im Problem der Dinghaftigkeit entgegentritt, welches zu seinem Inhalt hat die Tatsache unseres Seelenlebens, dass wir im stande sind, die Aussenwelt, die aller Erfahrung gemäss in ewigem Wechsel begriffen ist, in der Form ruhender, feststehender, umgrenzter Entitäten, in der Form von Dingen aufzufassen, dass wir die Fähigkeit besitzen, die „ruhenden Pole in der Erscheinungen Flucht" zu finden.[2]

[1] Über das berechtigte Moment der Schopenhauer'schen Ideenlehre cf. § 7, p. 99 ff.

[2] Daraus wird es denn wohl auch begreiflicher, wenn Plato

Es ist fraglos, dass diese menschliche Fähigkeit, ohne welche ein ästhetisches und künstlerisches, noch mehr als das wissenschaftliche Vermögen des Menschen ganz undenkbar wäre, Schopenhauer bei Einführung seiner Ideenlehre, ebenso wie Plato, vorgeschwebt hat. So liegt an dieser Stelle die tiefe und von Schopenhauer richtig empfundene innere Verwandtschaft der Platonischen und Schopenhauer'schen Philosophie. Schopenhauer ist hier durchaus Platoniker. Ja, man wird sagen dürfen, dass Schopenhauer durch die eigentümliche Auswahl seiner Ideen im stande gewesen ist, seiner Ideenlehre einen unverfälschteren hellenisch-ästhetischen Charakter zu wahren, als das Plato gekonnt hat. Denn, während die Konsequenz der Platonischen Methode immer mehr auf eine ethische und teleologische Zuspitzung der Ideenlehre, und damit auf eine Überbrückung der Kluft zwischen dem realen und idealen hindrängte, hat Schopenhauer überall den rein ästhetischen Charakter seiner Lehre zu behaupten vermocht. Bei ihm ist nirgends von einem Drängen der Welt aus der Tiefe in die Höhe, unter dem Gesichtspunkt eines bestimmten Zweckes, oder von der Überwindung des realen durch das ideale die Rede; sondern beides geht bei ihm unvermittelt neben einander her, und es handelt sich eigentlich nur darum, welche der beiden Seiten seiner Welt gerade aufgezogen wird.

Die absolute Diversität des realen und idealen ist das eigentliche „noli me tangere" der Schopenhauer'schen Philosophie, und es ist psychologisch sehr wohl begreiflich, dass sich um sie alle Gereiztheit, alle Nervosität des Schopenhauer'schen Denkens konzentriert. Von hier aus lässt sich auch am leichtesten Schopenhauers Gegensatz gegen den nachkantischen Rationalismus verstehen; Schellings Identitätsphilosophie ebenso, wie Hegels Lehre von der Selbstentwicklung der Idee, versuchten das reale mit dem idealen auszugleichen und in Beziehung zu setzen, womit alle diese Lehren gerade den wunden Punkt der Schopenhauer'schen Philosophie trafen.

die Ideen von Kunstprodukten, so die Idee des Tisches u. s. w. aus seinen Ideen nicht von vorne herein ausgemerzt hat.

Abgesehen aber davon, ob und inwieweit Schopenhauer mit seiner scharfen Zerfällung der Welt in die beiden Hälften des idealen und realen im Recht ist, — worauf uns erst die beiden letzten §§ eine endgiltige Antwort werden geben können, — wir werden hier zunächst feststellen müssen, dass Schopenhauer mit der versuchten Ausgleichung der Kantischen und der Platonischen Unterscheidung in „real" und „ideal" den Charakter keiner der beiden Lehren innerhalb seines Systems rein zu wahren vermocht hat. Indem Schopenhauer innerhalb der Rubrik des absolut idealen sowohl das ἓν καὶ πᾶν als das Ding an sich, als auch die Ideen festzuhalten sich bemühte, blieb keines, was es ursprünglich sein sollte: das ἓν καὶ πᾶν als Ding an sich verlor seinen immanenten Charakter und wurde transscendent, und die Ideen mussten eine Mittelstellung einnehmen zwischen diesem transscendenten Ding an sich und der Erscheinung. So überbrücken auch sie schon, wie sie innerhalb des Ganzen seines Systems untergebracht sind, in gewisser Weise die Kluft zwischen idealem und realem, während sie ursprünglich nur dem ersteren angehören sollten. Schopenhauers Lehre ist hier ein Emanationssystem geworden: aus dem Willen als dem Ding an sich gehen die Ideen, als die primären Willensobjektivationen, aus diesen erst die Erscheinungen hervor. Damit hat seine Philosophie als metaphysisches System allen festen Boden, wie ihn die Voraussetzungen des Systems geschaffen hatten, unter den Füssen verloren. Es kann weder von einem ἓν καὶ πᾶν als Ding an sich im Kantischen Sinne, noch von einem Einzelwillen als Ding an sich in spezifisch Schopenhauer'schem Sinne, mehr die Rede sein. Andererseits schillert seine Erscheinungswelt zwischen dem lediglich subjektiven Weltbilde im Kantischen, und der ewig veränderlichen, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen empirischen Welt im Platonischen Sinne hin und her.

Dazu kommt, dass sich aus der Auffassung des ἓν καὶ πᾶν oder Dinges an sich, als des überall identischen Willens zum Leben, die Einführung der Ideen gar nicht erklären lässt, ja dass sie geradezu absurd erscheint. Es lässt sich

gar kein Grund finden, wie der Schopenhauer'sche Wille, der, könnten wir sagen, von der Hand in den Mund lebt, und nie in Nahrungssorgen zu sein braucht, da „dem Willen zum Leben das Leben gewiss" ist, wie dieser Wille dazu kommen soll, schon von vorne herein für die Ewigkeit seines Bestehens durch die Erschaffung von über den Erscheinungen stehenden Gattungen, Vorsorge zu treffen. Aber, weil die Ideenlehre in einem ganz anderen Teil des Schopenhauer'schen Systems, in der Lehre vom Genie, wo wir ihr wieder begegnen werden, nötig war, musste sie auch für die Lehre von der Welt oder die eigentliche Philosophie verwertet werden.

Wenn der Schopenhauer'sche Wille als ἓν καὶ πᾶν sich durch das Eingehen in Ideen, als konstante Gattungstypen, zum mindesten umständlich gezeigt hatte, so tritt er uns ferner nicht nur als ein unvernünftiger, sondern geradezu als ein widervernünftiger Wille entgegen. Denn nicht genug damit, dass er sich selbst zerreisst und zerfleischt, es ist ihm an keiner Stelle seiner Willensregungen möglich, Befriedigung derselben und Genuss zu erlangen. Überall ist es ein hastiges Wollen und Tun, ohne Erholung und Glück: ein fortgesetztes Leiden. Und so schafft sich der Wille den ganzen, grossen Apparat seines Lebens, die ganze vielgestaltige Welt, nur — um zu leiden. Will der Wille nun leiden, ist er so eingefleischter Satan, dass er sich an Leid und Qual um jeden Preis weiden will, selbst um den Preis, dass er selbst es ist, welcher leidet; oder aber, ist er selbst nur verblendet und borniert, und weiss daher von den Folgen aus der einfachen Tatsache seines Lebens nichts? Mit einem Wort: steht das Leiden im Programm dieses Willens oder ist es nur ein Accidens desselben? Wir müssen das letztere annehmen! Der Schopenhauer'sche Weltwille ist zu sehr die Kopie seines Individualwillens, und zwar des Individualwillens mit dem persönlich Schopenhauer'schen Anstrich, wie wir ihn oben geschildert haben, als dass es sich anders verhalten sollte. Der Individualwille des Menschen ringt ja nach Befriedigung, bis er deren Unmöglichkeit einsieht und zur Erkenntnis

kommt, dass der Wille als solcher schlecht und sündhaft ist; von ihm anzunehmen, dass er sein Leiden wolle, wäre sicher absurd gewesen. Und da der Individualwille von Schopenhauer als am letzten Ende identisch gedacht wird mit dem ἓν καὶ πᾶν, so ist eben auch anzunehmen, dass das ἓν καὶ πᾶν sich über sich selbst täuscht, sein eigenes Leiden nicht als ein notwendiges einsieht, bis schliesslich auf der höchsten Objektivationsstufe, im Menschen, die Erkenntnis, und damit die Umkehr des Willens eintritt.

Der Wille, das ἓν καὶ πᾶν selbst, ist also schon ein leidendes; und damit ist denn allerdings das Prinzip seiner Allmacht, an dieser einen Stelle, durchbrochen. Und zwar waltet auch hier dasselbe Verhältnis vor, wie beim Individualwillen. Wie dort die Allmacht nur für den Rahmen und Inhalt des Einzelwillens selbst gedacht war, wie dieser sich alles das zu schaffen im stande war, was er für sein individuelles Leben nötig hatte, aber nichts darüber hinaus, ebenso geht die Allmacht des ἓν καὶ πᾶν, des Weltwillens, nicht weiter, als dieser Wille selbst reicht. Der Wille ist eben ein beschränkter und begrifflich bestimmter Wille, er kann alles für sich, aber nichts über sich hinaus; er hat sein bestimmtes und umgrenztes Sein. Wir haben den Willen daher auch schon als borniert bezeichnet. Schopenhauer selbst nennt ihn einen blinden Willen.[1] Und Blindheit und Unvernunft, sowie das Leiden gehören schon zur begrifflichen Bestimmtheit des Schopenhauer'schen Willens.

Wenn aber dieser Wille blind und unvernünftig, ja, wahnwitzig seinem Wesen nach ist, wenn es ferner ausser diesem Willen nichts gibt in der Welt und er alles ist, wie es in der oben zitierten Stelle heisst, wie ist es da möglich, dass überhaupt Vernunft in der Welt existiert, wie ist es möglich, dass diesem „blinden Willen", wie Schopenhauer lehrt, endlich doch die Augen geöffnet werden?[2] Ist

[1] Cf. W. W. II, p. 398 ff., Cap. 28: „Charakteristik des Willens zum Leben."

[2] Cf. W. W. II, p. 657 ff., Cap. 46: „Von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens", und die Nachträge zu diesem Cap. in P. P. II, p. 303 ff., und 312 ff., Cap. XI. und XII; ferner W. W. I, p. 363 ff., §§ 56—59.

dieses Eintreten der Vernunft auf der höchsten Stufe seiner Objektivation auch nur ein Accidens des Willens, ebenso wie sein Leiden; und ist diese Vernunft ebenso zufällig, d. h. nur von äusseren Bedingungen abhängig, wie etwa das Herabfallen eines Blattes zur Erde? Eine solche Annahme, wie sie der konsequente Materialismus tatsächlich macht, ist für Schopenhauer denn doch zu ungeheuerlich; dass die Vernunft, wie sie bei ihm durch die Losreissung des Intellekts vom Willen bezeichnet wird, und die, im Gegensatz zum Willen, allein ein Glück in sich schliesst, nicht zur uranfänglichen Bestimmung der Welt gehören sollte, dieser Gedanke wollte auch Schopenhauer nicht in den Kopf. Und das ganz selbstverständlich! Denn, wenn alle Sittlichkeit nicht ein leerer Wahn, eine Utopie sein soll, dann muss sie durch die Welt und mit der Welt schon gegeben sein, muss im Weltplan selbst liegen. Und da das Schopenhauer nicht entging, so schloss er, dass die ganze Welt, als der Wille zum Leben, nur dazu da sei, zur Verneinung des Willens, als dem sittlichen Endzweck der Welt, zu führen. Die Welt bleibt ihm nicht selbst Zweck, sondern wird ihm ein Läuterungsprozess; damit wird auch seine Welt eine durchaus moralische Ordnung. Hinter der Welt, die vom Teufel beherrscht wird, und welche zu verneinen unsere sittliche Aufgabe ist, erscheint hier plötzlich noch eine andere Welt, welche uns wohl als ein Nichts erscheint, aber tatsächlich ein ebenso positives Etwas sein muss, wie die Welt des Willens.[1] Das Nichtsein der Welt ist nur ein relatives, nur im Gegensatz zum Sein der Welt gedachtes; „und umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — nichts."

Aber wenn denn, werden wir billig fragen dürfen, das „Nirwana", die Leugnung und Abwerfung der Welt, mehr ist als ein blosses Nichts, warum wird denn nicht das positive von vorne herein in den Vordergrund gestellt, anstatt

[1] Cf. W. W. I, § 71, p. 483—87.

dass immer nur vom negativen die Rede ist. Warum ist überhaupt stets nur von der Negativitität des Glückes und der Positivität des Unglücks die Rede, und warum wird die pessimistische Weltanschauung als die einzige eines Menschen, der nicht zur „Fabrikwaare der Natur" gehört, würdige bezeichnet? Und warum werden nicht z. B. das Mitleid, überhaupt alle die ästhetischen und moralischen Phänomene, die innerhalb der Verneinung des Willens zum Leben fallen, als positive Elemente jener anderen Welt ausdrücklich hervorgehoben, statt nur in ihrer negativen Beziehung zur Welt des Willens betrachtet zu werden?

Die Antwort darauf liegt klar genug auf der Hand. Schopenhauers System war eben von vorne herein auf den Pessimismus zugeschnitten; der Pessimismus war die vorgefasste Anschauung, mit welcher Schopenhauer an seine Philosophie herangegangen war! Nun ergab sich allerdings als Resultat, dass mit diesem Pessimismus allein die Welt nicht erklärt werden konnte; und da gesellte sich, man kann wohl sagen, in der Verlegenheit, ein optimistisches Element hinzu, das als solches aber nur angeflickt, nicht organisch in das Ganze des Systems aufgenommen wurde. Schopenhauer lehrt den Teufel als den Fürsten der Welt; aber, indem er ihn lehrt, zeigt sich, dass die Welt unmöglich lediglich und unbedingt unter seiner Herrschaft stehen könne. Auch hinter dem Schopenhauer'schen Teufel, der dadurch, dass er das böse will, das gute schafft, zeigt sich ein Gott als das höhere Prinzip. Aber das gehört schon zu den Resultaten und nicht erst zu den Voraussetzungen der Schopenhauer'schen Lehre.[1]

Aber, möge man nun den Schopenhauer'schen Weltwillen als das ἓν καὶ πᾶν, oder das hinter diesem liegende

[1] Wir wollen damit nicht den Anschein erwecken, als ob nach unserer Ansicht Gott ohne weiteres zum Ausgangspunkt der Philosophie zu nehmen sei; aber wohl muss die Philosophie ausgehen von jenen Tatsachen des Bewusstseins, die zu Gott führen, wie das Schleiermacher durch die Einführung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls getan hat. Bei Schopenhauer fehlt die Aufweisung eines solchen Moments.

moralische Prinzip an die Spitze seiner Welt stellen, unter allen Umständen liegen hier zwei verschiedene Prinzipien, liegt ein Dualismus des guten und schlechten vor, von denen allerdings das letztere dem ersten untergeordnet erscheint. Und ohne die Selbständigkeit beider Prinzipien ist die Schopenhauer'sche Weltauffassung überhaupt nicht haltbar. Das hat Frauenstädt in seiner „Ausbildung" der Schopenhauer'schen Philosophie übersehen; er weiss nur von einem obersten Weltprinzip, und dieses nimmt nun die Eigenschaften beider Schopenhauer'scher Prinzipien an, wodurch der Charakter weder des einen, noch des anderen gewahrt bleibt. Der Wille behält bei Frauenstädt das Leiden und die Bedürftigkeit bei, aber er hat auch gleichzeitig das Läuterungsprinzip der moralischen Weltordnung bei Schopenhauer angenommen. „Nur ein sich nicht selbst genügender Gott, ein ohne Welt sich mangelhaft fühlender und also leidender Gott" könne zur Schöpfung der Welt ein Motiv haben.[1] Aber bei dem Schopenhauer'schen Willen kann ein „sich mangelhaft Fühlen" und ein Leiden der Betätigung durchaus nicht vorangehen; mit dem Willen, als der Bejahung des Willens zum Leben gedacht, ist die Erscheinungswelt in Zeit und Raum unzertrennlich verbunden, sie ist für ihn die „conditio sine qua non". „Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiss", d. h., so lange der Wille sich bejaht, ist die Erscheinungswelt als seine Schöpfung vorhanden.[2] Wenn aber von dem moralischen Prinzip Schopenhauers, also der Verneinung des Willens zum Leben, die Rede sein soll, so ist mit diesem ein Leiden durchaus nicht verbunden; im Gegenteil, hier findet sich ja das Glück, das der leidende Wille nicht zu geben im stande ist, und es kann sich nur darum handeln, durch Überwindung der Welt und des Weltwillens dieses Glück des Nirwana zu verdienen. Beide Prinzipien Schopenhauers waren ferner als die vollendeten, vollkommenen und allmächtigen Prinzipien des guten und des bösen gedacht; ihre Allmacht war, wie wir gesehen, doch

[1] Cf. Neue Briefe, Brief XIX, p. 97—99.
[2] Cf. W. W. II, p. 324—326.

jedenfalls eine immanente, innerhalb ihres eigenen Seins vorhandene; bei Frauenstädt aber fehlt diese Allmacht Gottes. Sein Gott hat sowohl die Verbrecherphysiognomie des Schopenhauer'schen ἓν καὶ πᾶν, als auch die Vollkommenheit und Vollendung des Nirwana abgeworfen, und ist nun ein mangelhaftes, ohnmächtiges Wesen, ist selbst ein Bettler geworden. Damit hat Frauenstädt den Schopenhauer'schen Pessimismus, der in seiner ursprünglichen Gestalt eben nicht für jede Konstitution passend war, popularisiert und salonfähig gemacht: das Frauenstädt'sche Weltbild ist nicht mehr ein männlich resigniertes, wie das Schopenhauer'sche, sondern ein rührend sentimentales; in seiner Welt vergiessen ganz eigentlich Schöpfer und Geschöpfe mit einander Schmerzenstränen darüber, dass die Welt so schlecht und mangelhaft beschaffen ist, und doch wieder Freudentränen, weil es noch nicht so schlimm ist, wie es wohl hätte sein können. Ein solcher Gott, den Schopenhauer nicht gelehrt hatte, war aber nun ganz der Gott, auf den die Fichte'sche Philosophie, überhaupt der ideale Rationalismus mit seinem Moment der Rastlosigkeit, mit psychologischer Notwendigkeit führen musste, und den die Hartmann'sche Philosophie, im Anschluss an den idealen Rationalismus, tatsächlich lehrte. Indem Frauenstädt das individuelle Moment aus diesem Willen fortgelassen, war ihm die eigentlich Schopenhauer'sche Lehre verloren gegangen, und sein Resultat war und musste sein eine Philosophie im Sinne Fichtes, ein Fichteanismus.[1] Die beste aller möglichen Welten, die als solche aber doch schlecht ist, das ist die Welt, auf die der ideale Rationalismus hinweist, und die Frauenstädt hier ganz ebenso wie Eduard v. Hartmann lehrt.

§ 6.

DAS ICH ALS DAS „WUNDER *KAT EΞOXHN*" IN DER SCHOPENHAUER'SCHEN WELT.

Für den idealen Rationalismus hatte die Erklärung des Ich keine besonderen Schwierigkeiten ergeben und er-

[1] Cf. § 3.

geben können; denn von ihm war man ausgegangen, als man die sittliche Bestimmung der Welt lehrte, für welche das Ich die „conditio sine qua non“ ist. Das Ich, in der Entgegensetzung von relativem Ich und Nicht-Ich, verhält sich dort zur sittlichen Weltordnung, wie das Instrument zur Musik oder das Organ zu seiner Tätigkeit. Und auch für Schopenhauer wäre, wenn er das hinter dem Willen zum Leben noch zum Vorschein kommende höhere Weltprinzip tatsächlich an die Spitze seiner Philosophie gestellt hätte, das Ich nicht mehr und nicht weniger unerklärbar geblieben, als die anderen Weltphänomene, wie Bewegung, wie Druck, Stoss, Vorstellung u. s. f. Das theoretische Selbstbewusstsein wäre dann, ohne etwas davon zu wissen, nur das Mittel des sich nur seinem Zweck, d. h. seinem eigenen Sein nach bewussten Willens gewesen; der Wille, welcher dann allerdings als ein sittlicher zu denken wäre, hätte, ganz ebenso genial, wie er sich das, was zu seinem Leben nötig ist, also seine Welt schafft, mit dieser Welt auch das Ich in's Dasein gerufen. Es würde eine Weltanschauung sein, gleich derjenigen, welche die Schelling'sche Naturphilosophie liefert.

Aber jenes höhere sittliche Weltprinzip ist eben nur ein Anhängsel der Schopenhauer'schen Lehre; und wie sehr das der Fall ist, beweist gerade die Lehre vom Ich. Denn dieses Ich ist für Schopenhauer das Wunder κατ' ἐξοχήν der Welt, was es eben nur sein kann, wenn das Wesen der Welt durch den egoistischen Willen, den Willen im Schopenhauer'schen Sinne erschöpft ist. Die Welt hört für ihn da auf, wo die Sittlichkeit anfängt, und die Sittlichkeit erscheint als ein Phaenomen nicht innerhalb, sondern ausserhalb seiner Welt. Daher hat auch der Mensch nur, insofern er Bestie ist, in seinem System Platz; der Mensch als Mensch, wie er durch das Ich ermöglicht wird und das sittliche Prinzip in sich schliesst, steht ausserhalb desselben.

Wille und Vorstellung erschöpft die Welt Schopenhauers, aber eine Welt, die nur diese beiden Elemente umfasst, reicht wohl noch für die Tierwelt, aber nicht mehr für die Menschheit als solche aus. Machen wir uns den

Begriff der Welt als Wille und Vorstellung einmal klar. Ist zunächst mit dieser Einteilung die Welt an sich, wie sie alles, bis zum menschlichen Bewusstsein hinauf, umfasst, also der Makrokosmus, oder die Welt, so wie sie im Bewusstsein vorhanden ist, also der Mikrokosmus, gemeint? Wenn das erstere der Fall wäre, so wäre gar nicht einzusehen, warum nicht ebenso eine Einteilung in Wille und Empfindung, oder Wille und Bewegung vorgenommen sein könnte; denn Empfindung (oder Reiz), Bewegung und vielleicht noch anderes ist ebenso ein Mittel des Willens und als solches von ihm, wiewohl unbewusst, hervorgebracht, wie die Vorstellung. Allerdings tritt die Vorstellung erst auf einer relativ hohen Objektivationsstufe des Willens ein; aber damit ist ihr Verhältnis zum Willen noch durchaus kein wesentlich anderes, als das von Empfindung und Bewegung zu ihm. Wie diese, ist die Vorstellung dem Willen durchaus subordiniert, ist überhaupt nur von gnaden des Willens vorhanden. Und wenn auch die Vorstellung nach Schopenhauer'scher Ansicht die Erlösung vom Willen bringt, also im Dienste des guten Prinzips gegen das schlechte zu stehen scheint, so liegt doch durchaus nicht etwa der Gegensatz zwischen gutem und schlechtem Weltprinzip, zwischen Bejahung und Verneinung des Willens, schon in der Gegenüberstellung von Wille und Vorstellung angedeutet.[1] Das geht schon darum nicht an, weil dort das schlechte, sündige Prinzip dem guten, sittlichen Prinzip, hier aber die Vorstellung dem sündigen

[1] Cf. z. B. W. W. II, p. 222 ff., wo es heisst: „Indem ich nun daran gehe, die sowohl in unserem zweiten Buche, als auch in der Schrift „Über den Willen in der Natur" gelieferte Begründung der Lehre, dass in sämmtlichen Erscheinungen dieser Welt sich, auf verschiedenen Stufen, eben das objektiviert, was in der unmittelbarsten Erkenntnis sich als Wille kund gibt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe psychologischer Tatsachen vorzuführen, welche dartun, dass zunächst in unserem eigenen Bewusstsein der Wille stets als das primäre und fundamentale auftritt, und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das sekundäre, untergeordnete und bedingte erweist." Cf. auch die folgenden Seiten.

Prinzip, dem Willen untergeordnet erscheint. Die „Welt als Wille und Vorstellung“ enthält denn auch als solche gar nichts anderes als die sündhafte Welt des Willens in sich; und erst durch ein neues Moment, durch die Losreissung dieses Sklaven des Willens, der Intellekt heisst, von seinem Frohnherrn, will Schopenhauer die sittliche Welt ermöglicht wissen. Der Intellekt ist nur die Voraussetzung, der Anknüpfungspunkt für die sittliche Welt, aber nicht die sittliche Weltordnung selbst.

Mit der Einteilung in Wille und Vorstellung muss daher, da die empirische Welt an sich, zunächst wenigstens, damit nicht gemeint sein kann, die Welt des Bewusstseins gemeint sein. Das lag ja auch für Schopenhauer, der vom Bewusstsein selbst ausgegangen war, dessen Philosophieren zum grossen Teil auf einem Übertragen des Mikrokosmus auf den Makrokosmus beruhte, weit näher. Unser Bewusstsein ist nun zunächst ein doppeltes: es scheidet sich in ein Bewusstsein unserer selbst und ein Bewusstsein anderer Dinge. Diese Scheidung nimmt Schopenhauer ausdrücklich vor und legt grosses Gewicht auf sie.[1] Im Bewusstsein unserer selbst findet Schopenhauer den Willen — der Hauptgedanke seiner Philosophie! — , und das Bewusstsein anderer Dinge ist gar nicht anders denkbar, denn als Vorstellungswelt. So deckt sich das Bewusstsein unserer selbst und das Bewusstsein anderer Dinge durchaus mit der Welt in ihrem doppelten Wesen als Wille und Vorstellung. Es liegen hier eigentlich nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache vor.

Wir haben schon oben — im § 2 — ausgeführt, dass ein Wille ohne ein solches Bewusstsein seiner selbst gar nicht denkbar ist; und es müsste dieses Bewusstsein, wenn man mit Schopenhauer überall in der Natur, in der organischen wie unorganischen, lebendigen Willen sehen will, sich auf der untersten Objektivationsstufe des Willens, also in den niedersten Gebilden ebenso, wie im Menschen finden. Ein Bewusstsein anderer Dinge, eine Vorstellungswelt, haben

[1] Cf. W. W. II, p. 89/90. G. E. p. 9 ff. „2) Was heisst Selbstbewusstsein?“

aber die Tiere ebenso wie der Mensch; es muss somit hier, in der Menschheit, etwas neues hinzukommen, ein Element, das in der Welt als Wille und Vorstellung noch gar nicht berücksichtigt ist. Dieses neue Element nennen wir das Ich oder das Selbstbewusstsein. Letzteres Wort ist nun allerdings zweideutig, indem bei ihm die Gefahr nahe liegt, das Bewusstsein seiner selbst, wie es allem Leben zu grunde liegt,[1] zu vermengen mit dem Selbstbewusstsein im Sinne des Ich. Wir wollen darum auch hier das Wort „Selbstbewusstsein" fallen lassen und nur von einem Ich oder Ichbewusstsein sprechen. Es handelt sich nun um die Definition dieses Ich. Schopenhauer definiert das Ich als die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt.[2] Diese Identität ist aber tatsächlich überall vorhanden, wo Vorstellung vorhanden ist, indem jedes Bewusstsein anderer Dinge ein Bewusstsein seiner selbst voraussetzt; und die ganze Willenslehre Schopenhauers hätte gar keinen Sinn, wenn nicht das vorstellende Wesen zugleich ein wollendes wäre; denn wie sollte anders die Vorstellung dem Willen unterworfen sein, wenn dieses Verhältnis nicht ein gemeinsames Subjekt beträfe.[3] Ohne diese Identität wäre die Seele,

[1] Schopenhauer leugnet allerdings ein anderes, als animalisches Bewusstsein (W. W. II, p. 227), ja, animalisches Bewusstsein sei schon tautologisch, da wir uns das Bewusstsein gar nicht anders denn als ein animalisches denken könnten. Er begründet das damit, dass das Bewusstsein — uns nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt sei. Darauf wäre zu erwidern, dass auch der Wille uns nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt ist, dass ein Wille ohne Bewusstsein aber ein Nonsens ist; denn Bewusstsein ist das einzige, was den Willen von der Kraft schlechthin unterscheidet. Wenn der Wille auf den niedrigsten Stufen kein Bewusstsein hat, warum ihm dann nicht seinen alten Namen „Kraft" belassen? Die Leugnung des Bewusstseins auf den untersten Willensstufen von seiten Schopenhauers ist nur dadurch erklärlich, dass er das Bewusstsein zu sehr als ein menschliches, mit dem Ichbewusstsein vereinigtes, dachte, oder dass ihm das Ichbewusstsein allzusehr in das Bewusstsein seiner selbst hineinspielte. Es fehlte ihm hinsichtlich der Scheidung beider an der nötigen Selbstbesinnung.

[2] V. W., p. 143. W. W. II, p. 226.

[3] W. W. II, p. 293 heisst es: „So gross und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist, so bleibt

das Individuum als ein vorstellendes gar nicht denkbar, und diese Identität ist bei jedem Tier, bei jedem animalischen Bewusstsein schon vorhanden. Aber diese Identität bezeichnet das Ich noch nicht! Das Ich setzt diese Identität nur voraus; es selbst besteht aber in dem „sich bewusst werden" derselben, durch eine bewusste Gegenüberstellung des Ich und Nicht-Ich, in Fichte'schem Sinne hier gebraucht, oder des Bewusstseins seiner selbst und dessen anderer Dinge: des Willens und der Vorstellung, in Schopenhauer'scher Terminologie.

Das Ich ist also kein bestimmtes Etwas, kein Ding, sondern es ist eine Tätigkeit, und zwar die Tätigkeit der Beziehung der beiden Bewusstsein des Individuum auf einander. Diese Beziehung ist nur möglich durch die Identität beider in einem Individuum; aber erst durch die Beziehung auf einander tritt uns die Identität beider in's Bewusstsein. Das Ich ist damit für's erste Tätigkeit und für's zweite bewusste Tätigkeit. Das erste hat Fichte weit klarer und richtiger als Schopenhauer gesehen, wenn er das Ich als eine Funktion bezeichnete, — wenn auch die Folgerungen, die er daraus gezogen, nicht immer die richtigen sind. Dass dagegen das Ich etwas bewusstes, und nur als Bewusstsein definierbar ist, erkennt wieder Schopenhauer an; aber er hat es nicht vermocht, den Inhalt dieses Bewusstseins zu fixieren. Er sah den Inhalt in der Seele, dem individuellen Willen selbst, worin aber nur das Bewusstsein unserer selbst besteht, während das Ichbewusstsein die Gegenüberstellung zweier heterogener Bewusstseinsinhalte zum Inhalt hat. Damit würde dann zum Bewusstsein unserer selbst und dem Bewusstsein anderer Dinge das Ichbewusstsein als eine dritte Bewusstseinsart sich gesellen, die allerdings erst durch die beiden ersten Arten ermöglicht ist.

Damit aber kommt zur Welt als Wille und der Welt als Vorstellung noch ein drittes Element hinzu, das weder durch Wille noch durch Vorstellung erklärt ist.[1] Die Schopen-

dennoch das letzte Substrat beider dasselbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung."

[1] Mag man die hier gegebene Definition des Ichbewusstseins

hauer'sche Welt als Wille und Vorstellung reicht für das Ich nicht mehr aus. Das Ich ist weder Wille noch Vorstellung, noch auch die Identität beider; es ist eben ein ganz neues Prinzip. Eine völlige Identität von Wille und Vorstellung ist ja nur so denkbar, und Schopenhauer spricht auch nur so von ihr, dass das Subjekt, d. h. das beiden zu grunde liegende Individuum, oder die Seele, eine und dieselbe ist; mit einer Identität von Wille und Vorstellung selbst ist gar nichts anzufangen, denn das Bewusstsein seiner selbst und das anderer Dinge ist schon an sich etwas durchaus heterogenes. Dass das Ich nicht durch den Willen allein erklärt werden kann, ist ebenso klar, wenn wir vielleicht auch das Ich ebenso als Mittel des Willens und also im selben Verhältnis zum Willen betrachten dürfen, wie die Vorstellung. Dagegen hat man oft versucht, das Ich der Vorstellungswelt unterzuordnen, es als eine Art der Vorstellung aufzufassen; und diese Auffassung hat sicherlich auch Schopenhauer geteilt, wenn er W. W. II, p. 294 sagt: „Das ganze" — und unter dem ganzen ist hier nichts anderes als das Individuum zu verstehen,[1] — „also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken." Danach wäre das Ich die Vorstellung des Willens, bezw. des Individualwillens selbst;[2] aber eine solche Vorstellung ist nicht möglich. Die Vorstellung geht nur auf empirische Einzelheiten, nie aber auf die Seele als solche, und diese, die als Individualwille bei Schopenhauer sich nur im individuellen Wohlbefinden oder Misbehagen äussert, ist der Vorstellung durchaus unerreichbar. Man kann sich z. B. wohl den Geschmack einer Speise vergegenwärtigen, ihn sich vorstellen; aber nicht in gleicher Weise das durch diesen Geschmack etwa verursachte körperliche Lustgefühl; dieses ist etwas durchaus für sich bestehendes und weit ursprünglicheres als die Vorstellung; und wenn durch die Vorstellung eines Ge-

annehmen oder verwerfen: jedenfalls lässt sich das Bewusstsein weder durch den Willen, noch durch die Vorstellung als solche erklären.

[1] Oder aber auch: der Wille als ἓν καὶ πᾶν, wie er sich auf seiner höchsten Stufe objektiviert hat, was für unseren Fall gleichbedeutend wäre.

[2] So wird ausdrücklich gelehrt in V. W., § 16.

schmacks allein schon ein körperliches Lust- oder Unlustgefühl hervorgerufen werden sollte, so ist dies doch nur die Folge einer Vorstellung, nicht diese Vorstellung selbst. Ja da gerade Schopenhauer mehr als irgend jemand im Betonen der absoluten Diversität des realen und idealen — cf. § 5 — die vollständige Unerreichbarkeit der Welt als Wille für die Welt als Vorstellung gewahrt wissen will, so wird man, wenn er hier doch den Willen der Vorstellung als zugänglich bezeichnet, dies auf Rechnung seiner Bemühungen, das Ich zu erklären, schieben dürfen. Und diese Bemühungen konnten der ganzen Anlage seines Systems und seiner Welteinteilung nach schlechterdings keine erfolgreichen sein.

Was Schopenhauer unter dem Namen des Willens, der sich selber Vorstellung wird, vorgeschwebt hat, ist übrigens kaum zweifelhaft. Es ist eben jenes Bewusstsein des Willens von sich, ohne welches der Wille, wie wir ausgeführt haben, ganz undenkbar ist, und in dem der Wille den einzigen Inhalt des Bewusstseins bildet; ein Bewusstsein, das wegen dieser seiner Beschränktheit gar keine weitere Definition zulässt. Schopenhauer hat nun Bewusstsein und Vorstellung fälschlich identifiziert, und so ist er dazu gekommen, den niederen Objektivationsstufen mit der Vorstellung auch das Bewusstsein abzusprechen. Sein Schüler Frauenstädt hat dann Schopenhauer wieder dahin berichtigt, dass er einem jeden Willen Vorstellung zuschrieb, wo denn nur für Vorstellung Bewusstsein einzusetzen wäre, um die Sache richtig zu stellen.[1] Dass aber der Fehler seines Lehrers in der Zusammenwerfung von Vorstellung und Bewusstsein bestand, hat Frauenstädt nicht gesehen. Ebenso besteht in der mangelnden Trennung beider Begriffe ein terminologischer Fehler der Philosophie des Unbewussten; denn unter dem Unbewussten ist tatsächlich nur das nicht vorstellbare oder auch nur: das nicht vorgestellte verstanden. Das „Unbewusste“ Hartmanns und der „sich selbst vorstellende“ Wille Frauenstädts ist daher dem Wesen nach gar nicht verschieden.

[1] Cf. „Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie,“ Brief VII, (p. 37 vornehmlich).

Möge es uns gestattet sein, im Gegensatz zu der Schopenhauer'schen Ansicht eine eigene Ansicht vom Ich an dieser Stelle darzulegen. Wissen und Vorstellen sind zwei durchaus verschiedene Funktionen der Seele. Das Wissen, bezw. Bewusstsein ist das allerursprünglichste jeden Seelenlebens, und daher vom Leben der Seele so wenig zu trennen, dass alles, von dem wir nichts wissen, gar nicht mehr als Besitztum unserer Seele gelten kann. Eine Vorstellung von mir, von der ich nichts wissen sollte, ist ebenso undenkbar, wie ein eigenes Gefühl, von dem ich nichts wüsste. Man spricht nun wohl im gewöhnlichen Leben von unbewussten Handlungen und Gefühlen, von etwas, das man ohne Bewusstsein begangen habe; aber da bezieht sich das unbewusste doch nie auf die Handlung selbst, die das Individuum aus sich allein, aus seinem eigenen Willen heraus vollführt hätte, sondern stets nur auf irgend welche mehr oder weniger auf der Hand liegende Folgen. Diese Folgen der Tat waren uns zur Zeit der Tat unbewusst und kommen uns erst nach geschehener Tat in's Bewusstsein. Wenn man ferner von einer unbewussten Vorstellungsmenge spricht, so ist damit weiter nichts gesagt, als dass durch die konstanten Assoziationsgesetze unseres Seelenlebens unter bestimmten Verhältnissen immer wieder die gleichen Vorstellungen in einem bestimmten Individuum auftreten, die „Bewusstseinsschwelle" überschreiten. Die unbewussten Vorstellungen sind als Vorstellungen nur potentia, nicht actu vorhanden: unbewusste Vorstellungen als solche gibt es nicht. Man kann keine Vorstellungen haben, ohne zu wissen, dass man sie hat. Ebenso wenig sind uns schliesslich die sogenannten unbewussten Gefühle als solche unbewusst; im Gegenteil, sie sind unser unmittelbarstes und sicherstes Wissen, und unbekannt oder unbewusst ist uns in dem Augenblick, da wir ein solches Gefühl hegen, nur sein Verhältnis zur Innen- und Aussenwelt, seine Bedeutung für uns, sein Begriff. Von diesem Gesichtspunkt aus aber ist unsere ganze Gefühlswelt eine unbewusste; denn die Reflexion über ein Gefühl, welche dieses auf einen Begriff bringt, seine Bedeutung klar stellt, kann

immer nur im Gefolge, nie gleichzeitig mit einem Gefühl eintreten, wenn auch empirisch die Reflexion oft nur so wenig zeitlich vom Gefühl getrennt erscheint, dass die Zweierleiheit beider nicht bemerkt wird. Und ebenso, wie die empirische Vorstellungs- und Sinnenwelt, begleitet das Bewusstsein auch unser eigenes, ursprüngliches Sein, unsere individuelle Seele, als ein „Bewusstsein unserer selbst". Aber es begleitet auch dies unser Selbst nur und ist nicht etwa mit ihm identisch; wenn beide so oft gleichgesetzt wurden, so geschah das aus dem leicht erklärlichen Grunde, dass jenes mit sich selbst identische Sein, das hier den Inhalt des Bewusstseins bildet, undefinierbar und unfassbar ist, eben als unser ureigenstes Sein. Wir selbst sind dann der Inhalt des Bewusstseins; und dieser Bewusstseinsinhalt muss allem eigen sein, was nur immer den Anspruch auf den Namen eines „lebendigen" erheben darf.[1]

Worin besteht denn nun aber der Unterschied der bisher betrachteten zwei Bewusstseinshälften im wesentlichen? Denn, dass der Inhalt der einen ein einheitlicher und nur einer, der der anderen ein mannigfaltiger, vielfacher ist, ist doch nur eine äusserliche Verschiedenheit. Er besteht darin, dass wir bei allem, was zur Vorstellungs- und Sinnenwelt in uns gehört, uns leidend, passiv, bei dem, was die Willenswelt bezeichnet, uns aktiv verhalten. Wille und Vorstellung verhält sich tatsächlich in uns, wie aktiv und passiv; und, wenn Schopenhauer auch nicht den Ausdruck selbst gebraucht, so gibt doch diese fundamentale Scheidung der Seele nach aktivem und passivem Vermögen seiner Philosophie psychologisch und metaphysisch ihr charakteristisches Gepräge. Kant hatte die Prüfung des Ich hinsichtlich der Allgemeingiltigkeit in ihm zum Problem erhoben; Schopenhauer ergänzte Kants Untersuchungen

[1] Am klarsten hat hier noch Spinoza gesehen, welcher die Freiheit als eine auf dem Bewusstsein beruhende Täuschung bezeichnete. Daraus würde dann ohne weiteres folgen, dass alle Individualität, innerhalb welcher ja doch nur von Freiheit die Rede sein kann, auf dem Bewusstsein und einem diesem Bewusstsein angehörigen Inhalt beruhe.

durch das Prinzip der Scheidung hinsichtlich der Aktivität und Passivität der Seele, welches in der speziellen Psychologie sich deckt mit der Scheidung in interessierte und interesselose Seelentätigkeiten.

So bezeichnet denn die Welt als Wille das schlechthin aktive, das Selbst κατ' ἐξοχήν, das unabhängige, freie Selbst der Seele; die Welt als Vorstellung aber betrifft die Seele zunächst noch nicht, sondern nur das, wovon die Seele abhängig ist und wovon sie beeinflusst wird, also die Aussenwelt, das Nicht-Ich. Die Aussenwelt selbst in ihrer Einwirkung auf die Einzelseele aber ist noch nicht Vorstellung, sondern erst, insofern sie oder ihre Wirkungen auf die Seele nun wieder von dieser aufgenommen, aktiv zum eigenen Besitz gemacht werden, ist eine Vorstellung vorhanden. Zur Vorstellung gehört daher als ihr Inhalt eine Einwirkung auf die Seele, also ein passiver Zustand derselben; aber nur, soweit dieser passive Zustand durch die aktive Tätigkeit der Seele zum Besitz der Seele als solcher erhoben wird, kann von „Vorstellung" die Rede sein. Sie beruht somit auf einer Verwandlung der Aussenwelt in die Innenwelt; sie ist, genauer ausgedrückt, etwa das aktive Nehmen eines passiven Empfangens.[1] Die Vorstellung setzt daher durchaus das Moment der Passivität und damit eine Aussenwelt, die auf die vorstellende Seele einwirkt, voraus; die Seele oder der Individualwille dagegen hat von vorne herein mit der Aussenwelt gar nichts zu tun; er ist das schlechthin und a priori aktive, und aus diesem Grunde kann er nie und nimmer Gegenstand einer Vorstellung werden. Daher ist denn auch die Welt als Wille stets und ohne weiteres für den ein-

[1] Sollte nicht Kant diese Natur der Vorstellung vorgeschwebt haben, wenn er R. Bd. II, p. 275—280, H. Bd. III, p. 273—278 sagt: „Das „Ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten." Dass auch für ihn die Vorstellung ein passives und ein aktives Element besass, zeigt zudem ja schon seine Lehre des Verhältnisses vom äusseren zum inneren Sinn. Cf. Kr. d. r. V., den Abschnitt über die transscendentale Ästhetik: R. Bd II, p. 31—54, und Suppl. XI, p. 716—721. H. Bd. III, p. 53—89; ferner „Prolegomena", den Abschnitt „Wie ist reine Mathematik möglich?" R. Bd. III, p. 35—52. H. Bd. IV, p. 29—42.

zelnen gegeben, ohne dass erst nach ihrem Inhalt gefragt zu werden brauchte; denn der Wille[1] ist selbst ein Inhalt, hat sein eigenes Sein. Die Vorstellung dagegen ist zunächst nur Prinzip, welches erst durch eine Einwirkung von aussen, an der es selbst keinen Teil, keine Schuld hat, Leben erhält. Es ist eine Form ohne Inhalt. Daher kann man denn auch wohl innerhalb der Seele vom Willen schlechthin, aber eigentlich nicht von der Vorstellung schlechthin sprechen; denn es gibt nur eine bestimmte Vorstellung, die Vorstellung eines Dinges, nicht eine „Vorstellung an sich".

Durch diese Natur der Vorstellung, wie wir sie mittels einer Betrachtung des Gegensatzes zwischen Ding an sich und Erscheinung, von der Seite des Dinges an sich aus, könnte man sagen, zu fixieren versucht haben, ist schlechterdings ausgeschlossen, dass das Ich eine Art der Vorstellung sein könne. Denn das Selbst kann gar nicht in die Formen der Vorstellung eingehen, darum, weil es selbst schon in der Aktivität besteht, während die Vorstellung erst die Erreichung und Bewirkung derselben bezeichnet. Erst durch die Vorstellung wird die Aussenwelt das, was der Wille schon ist, nämlich Innenwelt; letzterer hat daher zur Vorstellung gar keine Beziehung. Tatsächlich würde denn auch niemand wissen, wie er das Experiment, sich selbst vorzustellen, zu wege bringen sollte. Spinoza hat das Problem der „Vorstellung seiner selbst", in welcher auch er das Ich sah, zu lösen versucht, indem er es als die Vorstellung einer Vorstellung definierte, wo dann der Ausdruck, auf den er das Ich bringt — da die Vorstellung idea corporis bei ihm heisst — idea mentis = idea ideae corporis wurde.[2] Aber ebenso wenig, wie man sich etwa die Form einer Form eines Dinges vorstellig machen kann, ganz ebenso wenig ist die Vorstellung einer Vorstellung eines Dinges denkbar, weil

[1] „Wille" natürlich stets nach unserer im § 2 gegebenen Definition gedacht.

[2] Cf. Ethik, Buch II, Propositio XXI,Scholium: „Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud ist, quam forma ideae etc.," in der Ausgabe von Bruder I, p. 244. Cf. überhaupt Propos. XIX—XXIX.

die Vorstellung ganz und gar nichts anderes, als die inhaltlose Form für die Dinge in uns ist.

Da das Ich somit weder Wille noch Vorstellung sein kann, so muss es etwas drittes sein, und wir haben es schon oben als den Akt der Gegenüberstellung von Wille und Vorstellung, der als solcher weder das eine noch das andere ist, bezeichnet. Und in und durch diese Gegenüberstellung beider werden wir uns dann allerdings der Identität unserer selbst, als eines wollenden sowohl, wie erkennenden Wesens bewusst, erfahren in der Gegenüberstellung die höhere Einheit der gegenübergestellten Elemente; aber dies Bewusstsein der Identität beider Elemente in der einen Seele, um bei dem Schopenhauer'schen Terminus zu bleiben, — wir würden etwa sagen, das einheitliche Bewusstsein unserer selbst als eines doppelseitigen Wesens — ist nur die eine Seite, eine Eigenschaft des Ich, aber noch nicht das Ich selbst. Ebenso, aber nicht mehr und nicht weniger, wie Wille und Vorstellung, wird dann auch das Ich vom Bewusstsein begleitet, weil eben das Bewusstsein von unserem ganzen Sein unzertrennlich ist. Das Ich ist ein Tun; und der Ausdruck „setzen", den Fichte eingeführt hat, dürfte seine Natur wohl am besten bezeichnen. So sehr das Ich daher auch auf den beiden primären Bewusstseinshälften fusst, ist es doch möglich, diese neue Art des Bewusstseins ganz und gar von den anderen Arten zu trennen. Ja, im Leben sind sie immer der Zeit nach getrennt zu finden. In den Momenten, wo der Wille den Inhalt des Bewusstseins ausmacht, ist die Vorstellung, sowie das Ich ausserhalb des Bewusstseins, und ebenso verhält es sich bei der Vorstellung und dem Ich, hinsichtlich der jedesmaligen beiden anderen Bewusstseinssphären. Ja, sogar längere Zeit hindurch kann sich der Mensch der einen oder anderen Bewusstseinssphäre ausschliesslich hingeben; so dominiert die Vorstellungswelt, wenn man entweder in einen Gegenstand „versunken" ist oder einem einzelnen Gedanken „nachhängt", es dominiert die Welt als Wille im lange andauernden Schmerz, im „dumpfen Brüten", und es dominiert das Ich z. B. in allen den philosophischen Spekulationen, die unmittel-

bar aus dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen entspringen, und die somit durchaus nicht nur in der Stube des Gelehrten, sondern mehr oder weniger, und längere oder kürzere Zeit in Anspruch nehmend, in jedem Menschenkopfe vorgenommen werden. — Nun scheint es allerdings, als ob wir im Ichbewusstsein uns diese Gegenüberstellung von Wille und Vorstellung, von Ich und Nicht-Ich, auch vorstellig machen könnten, aber was wir uns vorstellig machen können, ist nicht etwa der Akt der Gegenüberstellung beider, sondern es ist nur der eine der beiden Faktoren der Gegenüberstellung, die Aussenwelt, welche der Vorstellung so wie so zugänglich ist. Wir werden daher immer im Ich die Vorstellung als eines seiner beiden Elemente vor uns haben, uns jedoch das Ich als solches eben so wenig wie das Selbst, die Seele, vorstellig machen können.

So ist denn allerdings, die Welt nach ihrem Werden betrachtet, das Ich das letzte, die Krönung des ganzen, welches für seine Existenz die übrige Welt schon voraussetzt. Schopenhauer hat daher ganz recht, wenn er mit dem Schwinden der Vorstellungswelt im Tode, die Notwendigkeit des gleichzeitigen Aufhörens des Ich lehrt. Und ebenso ist er im Recht, wenn er der Fichte'schen Philosophie vorwirft, dass sie vom Ich — auch in unserem Sinne des Wortes, also in Fichte'scher Terminologie vom absoluten Ich — ausgegangen sei, dass sie das Ich zur Voraussetzung ihrer Welt, anstatt zu ihrem Schlusstein gemacht habe. In der Tat ist das der Hauptfehler, das πρῶτον ψεῦδος der Fichte'schen Philosophie. Indem Fichte nämlich das Ich als das Urwesen der Welt einführte, machte er es ohne weiteres zum sittlichen Prinzip und übertrug nun die Eigenschaften des Ich auf dies sittliche Prinzip selbst, während es sich doch nur so verhalten kann, dass das Ich im Dienste eines sittlichen Willens steht. Durch das Ich wird die Sittlichkeit erst ermöglicht, es ist die „conditio sine qua non" derselben; aber es ist nicht das sittliche Prinzip selbst, das als solches auch unabhängig vom Ich denkbar ist, wie es denn als objektive Grösse ausserhalb des Ich von Kant

geradezu postuliert wird. Auch das Ich ist ein formales Prinzip, das seinen Inhalt erst von ausser sich her erhält, und als solches ist es zum sittlichen Prinzip selbst nicht geeignet, als bei welchem es durchaus auf den Inhalt ankommt. Das Ich ist ferner nichts ursprüngliches und selbständiges; und die Sittlichkeit muss, wenn ihr Begriff nicht ganz hinfällig erscheinen soll, durchaus als das leitende Weltprinzip angesehen werden.

Da aber dieses höchste Weltprinzip der Sittlichkeit mit der Schopenhauer'schen Welt als solcher nichts zu tun hatte, so war es ganz natürlich, dass für Schopenhauer das Ich — nämlich vom Standpunkt der vom Teufel beherrschten Welt aus gesehen — das Wunder κατ' ἐξοχήν wurde. Unter diesen Umständen wäre es nun ganz unerklärlich, wie sich jemand darüber wundern kann, dass Schopenhauer das Ich für ein Wunder gehalten hat, — wenn dieser Jemand nicht Julius Frauenstädt wäre. Für Frauenstädt ist, wie es scheint, alles Vorstellung, und weiter nichts, so dass er im Ich auch weiter gar nichts, als eine Vorstellung des eigenen Willens, ganz analog der Vorstellung irgend eines Gegenstandes, sieht. Im zwölften seiner „Neuen Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie" geht er auf diese Frage ein und sagt dort p. 68:[1] „Warum, könnte man fragen, soll gerade nur die Verbindung des Erkennens mit dem Wollen im Ich der „Weltknoten", das „Wunder κατ' ἐξοχήν" sein, warum nicht auch die Verbindung des Atmens, des Verdauens, Zeugens u.s.w. mit demselben? Das Erkennen als Funktion des Gehirns steht ja nach Schopenhauer in demselben untergeordneten Verhältnis zum Prinzip des Gesammtorganismus, dem Willen zum Leben, wie die Funktionen der anderen Organe. — Das Schopenhauer'sche Wunder κατ' ἐξοχήν beruht nur auf der dualistischen Voraussetzung, dass Erkennen und Wollen einander koordiniert sind, einander wildfremd gegenüber-

[1] Die Stelle bei Schopenhauer, an die Frauenstädt anknüpft, findet sich V. W., § 42 und lautet: „Die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort „Ich" beide einschliesst und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich".

stehen. Da muss er sich denn freilich wundern, wie sie im Ich zur Einheit zusammenkommen.“ Man kann nach dieser Stelle gar nicht annehmen, dass Frauenstädt das Problem des Ich überhaupt nur aufgestossen sei; denn sonst hätte er in den Schopenhauer'schen Worten einen, – gleichviel, ob mislungenen oder geglückten — Versuch sehen müssen, das Ich als das Prinzip der Menschheit, als das, was tatsächlich Mensch und Tier unterscheidet, zu definieren. Und so kommt er denn ferner dazu, Schopenhauer einen Dualismus zwischen Wille und Vorstellung, nicht etwa in der Innenwelt, sondern in der Aussenwelt, der Welt an sich, nachweisen zu wollen, während Schopenhauers Lehre darin besteht, die Vorstellung, ganz ebenso wie Verdauen, Zeugen, Atmen, dem Willen als sein selbst geschaffenes Mittel unterzuordnen.

§ 7.

DIE ÄSTHETIK ALS DER SUBJEKTIVE AUSGANGSPUNKT DES SCHOPENHAUER'SCHEN PHILOSOPHIERENS.

An keinem Punkte der Schopenhauer'schen Philosophie liegt ihre Stärke und ihre Schwäche so dicht bei einander, wie in der Ästhetik. Wie keine andere philosophische Disziplin zeigt sie uns, worin der Wert der Schopenhauer'schen Lehre besteht, aber auch gleichzeitig, wozu ihre Mittel nicht mehr ausreichen. Die Welt als Wille hatte Schopenhauer im Bewusstsein unserer selbst, die Welt als Vorstellung im Bewusstsein anderer Dinge gefunden; und die Vorstellung hatte gemeinhin im Dienste des Willens gestanden. Nun sieht er im reinen Bewusstsein anderer Dinge, insofern sein Inhalt, die Vorstellung, nicht im Dienste des Willens erscheint, das ästhetische Vermögen des Menschen. Was zunächst die Scheidung dieser beiden Bewusstseinsarten anlangt, so ist es durchaus zutreffend, dass in der ästhetischen Betrachtungsweise lediglich das Bewusstsein anderer Dinge obwaltet, ungemischt und ungetrübt von dem Bewusstsein des individuellen Selbst. Es ist insofern ein Selbstvergessen, ein Vergessen des eigenen

Daseins; man lebt, wie Schopenhauer sagt, mehr in der übrigen Welt als in der eigenen. Ja, man lebt eigentlich während der reinen Kunstbetrachtung nur in der übrigen Welt, indem das Bewusstsein unserer selbst, das doch hier der Ausdruck: die „eigene Welt", bezeichnet, ganz zurückgetreten ist.[1] Und wenn Schopenhauer hier von dem Intellekt, der (in diesem Falle) unabhängig vom Willen ist, spricht, so liegt dem die Einsicht zu grunde, dass beide (ursprünglichen) Bewusstseinshälften in der Tat getrennt, als allein für sich bestehend, vorkommen. An dieser Stelle zeigt sich die Möglichkeit sowohl, wie die Bedeutung der Trennung der Welt in Wille und Vorstellung, insoweit sie mit der Trennung des Bewusstseins, der Innenwelt, in ein Bewusstsein seiner selbst und in eines anderer Dinge identisch ist.

Aber dieses Bewusstsein anderer Dinge bezog sich ja gar nicht auf die Dinge als solche, sondern es besagte nur, was die Dinge, was die Aussenwelt für die Seele, das eigene Bewusstsein ist; und von diesem Gesichtspunkte aus war es gefährlich, von einer vollkommenen Objektivität des Geistes in den Momenten der ästhetischen Betrachtung, wie Schopenhauer das tut, zu reden. Nach Schopenhauer war die Vorstellung bisher nur ein Mittel des Willens gewesen, das dieser sich für sein Leben selbst geschaffen hat; hier tritt sie nach ihm unabhängig vom Willen auf, indem sie sich von ihm losgerissen hat und jetzt ein Dasein, nicht mehr von gnaden des Willens, sondern selbständig für sich führt.[2] Das Dasein erscheint Schopenhauer konsequent nunmehr selbst als das Mittel, die objektive Vorstellungswelt als der Zweck. Hier kehrt er also plötzlich seine eigene Weltbetrachtung um, und — darin ist er vollkommen im Unrecht. Denn auch in der sogenannten „willenlosen Betrachtung" sucht der Mensch seine Befriedigung, sucht er sein eigenes Lebensgefühl zu steigern; er geht somit auch hier vom Willen aus. Auch eine rein willen-

[1] Cf. W. W. I, p. 230—34.

[2] Cf. ausser der vorhin angezogenen Stelle die §§ 209, 210 in dem Kapitel „Zur Metaphysik des Schönen und Ästhetik", P. P. II, p. 447 ff.

lose Vorstellung im eigentlichen Sinne des Wortes ist psychologisch nachweisbar; sie findet sich aber nur da, wo wir die Dinge, wie sie sich uns darbieten, mechanisch in uns aufnehmen, ohne dass dabei irgend welches Interesse in uns erregt würde. Wo der Intellekt, um das näher auszuführen, eine Zeit lang mit Interesse tätig war, da wird dies Interesse schliesslich abgestumpft, wir werden gleichgiltig, während sich der betreffende Vorstellungsakt durch die lange Gewöhnung noch mechanisch, gleichsam von selbst weiter vollzieht. Sehr leicht empirisch zu beobachten ist ein solcher Vorgang bei den unwillkürlichen Bewegungen, dann, auf intellektuellem Gebiet, bei gewissen Redensarten, die, ursprünglich absichtlich angewendet, schliesslich, wie man sagt, in Fleisch und Blut übergehen und, unbewusst für das Individuum selbst, sein Leben auch des ferneren begleiten. Ganz ebenso verhält es sich mit einer Melodie, die uns oft zu unserem eigenen grössten Ärgernis Tage lang im Kopfe herumsummt, ohne dass wir an ihr noch irgend welches Wohlgefallen oder Interesse hätten.

Aber solche interesse- oder willenlosen Vorstellungen oder Vorstellungskombinationen, durch ein Selbstfunktionieren des Vorstellungsmechanismus veranlasst, sind eher alles andere, als das, was wir im allgemeinen nach Kantischem, Schiller'schem und Schopenhauer'schem Vorgang unter willenloser Kontemplation verstehen. Auch diese willenlose Kontemplation ist dem Willen unterworfen, zeigt uns die Dinge, ganz ebenso wie jede andere Kontemplation, nicht nach dem „An sich", sondern nach dem „Für uns"; es liegt auch hier nur eine im Dienste der Subjektivität stehende Objektivität vor. Die Welt als Vorstellung bedeutet eben schon die Welt, wie sie für uns ist; und diese Tatsache hat ja vor allem die Kantische Philosophie unanfechtbar gemacht. Das Wort „willenlos" kann daher nicht eine absolute, sondern kann nur eine relative Bedeutung haben: es kann sich nur um das Fehlen eines bestimmten Willens, oder einer gewissen Art des Willens in der reinen Kontemplation handeln. Und so ist es auch in der Tat.

Um den Willen, der der sogenannten willenlosen

Betrachtung innewohnt, im Gegensatz zu dem Willen, der ihr fehlt, und dessentwegen sie willenlos heisst, definieren zu können, greifen wir noch einmal auf die Schopenhauer'sche Willenslehre selbst und unsere Auslegung derselben zurück. Schopenhauer hatte, wenigstens in seiner Lehre vom Individualwillen, das Gefühl als eine Modifikation des Willens bezeichnet; je nachdem der Wille befriedigt oder nicht befriedigt war, waren die Gefühle, die dem Willen angehörten, verschiedene. Es war klar, dass unter diesen Umständen der Wille ein Streben nach Befriedigung sein musste; das gibt auch Schopenhauer zu, aber er lehrt gleichzeitig, dass diese Befriedigung und damit ein reines Lustgefühl nicht erreicht werden könne, dass also der Wille, wenn er diese Befriedigung erstrebe, sich einer Täuschung hingebe, und dass schliesslich, da dies nicht zu befriedigende Streben der Charakter des Willens sei, der Wille als solcher das Unglück der Welt bedeute. Die letztere Lehre war, wie wir schon oben gezeigt, aus Schopenhauers pessimistischer Voreingenommenheit, d. h. aus der subjektiven Voraussetzung seiner Lehre (cf. §§ 3 u. 5) hervorgegangen. Nun zeigt sich in dem auf die reine Kontemplation gerichteten Willen aber unleugbar ein solch andauerndes Lustgefühl, eine Befriedigung des Strebens, in der Erreichung des jedem Willen als solchen vorschwebenden Zieles. Anstatt aber auf grund dessen seine pessimistische Ansicht vom Willen selbst zu ändern, trennt Schopenhauer die Kontemplation, weil in ihr und mit ihr eine Befriedigung gegeben ist, ganz und gar vom Willen. Damit ist denn die subjektive Voraussetzung seines Systems, die wir bisher nur schlechthin angenommen hatten, des näheren begründet und bestimmt.[1] Denn da Schopenhauers

[1] Dass dieser Gedankengang bei Schopenhauer wirklich vorgelegen, beweist seine eigene Darstellung. W. W. I, p. 231 sagt er: „Wann aber äusserer Anlass, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreisst, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffasst, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben,

Philosophie nur über die zwei Grundelemente von Wille und Vorstellung verfügt, so kommt er dazu, die reine Kontemplation, die ästhetische Betrachtung der Dinge dem Intellekt, im Gegensatz zum Willen zuzuweisen. Das war denn ein entschiedener Rückschritt gegen Kant, welcher das ästhetische Vermögen als dem Gefühlsleben angehörig nachgewiesen hatte, und bei dem denn auch die „interesselose" Betrachtung nur besagen sollte, dass der Wille in ihr nicht zu neuer Betätigung und zu neuem Streben aufgeregt werde. In der Tat wird unter dem Willen im gewöhnlichen Sinne das Streben als solches nach der Befriedigung verstanden, unter dem Gefühl die Veranlassung oder, worauf es uns hier ankommt, der Erfolg dieses Strebens, entweder als eines befriedigten oder unbefriedigten; so dass beides wohl zusammen gehört, aber immer nur als verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache. Schopenhauer hatte jene enge Zusammengehörigkeit richtig erkannt, indem er Gefühl und Wille unter einen Begriff zusammenfasste; aber, indem er diesem einheitlichen Vermögen nun die Bezeichnung „Wille" beilegte, übertrug er die Eigenschaften desjenigen, was man gemeinhin unter Wille versteht — des Begehrungsvermögens, wie es Kant durchaus treffend im Gegensatz zum Gefühl der Lust und Unlust bezeichnet hat — auf das ganze Vermögen als solches und schloss dasjenige, was diesem Vermögen von der Seite des Gefühls anhaftet, stillschweigend von ihm aus. So hat der Schopenhauer'sche Wille auch in der Verallgemeinerung sein ursprüngliches Gesicht behalten, und ist einseitig das geblieben, was er war: das Begehrungsvermögen schlechthin. In der „willenlosen" Kontemplation ist daher, der Schopenhauer'schen Auffassung entgegen, der Wille nicht als Wille und Gefühl im Gegensatz zur Vorstellung, sondern als der Wille schlechthin: als das Begehrungsvermögen, im Gegensatz

sofern sie blos Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl."

zum Gefühl, zu nehmen. Jedoch auch dazu, in der ästhetischen Betrachtung nur eine andere Willensrichtung und nicht etwas vom Willen durchaus verschiedenes zu sehen, auch dazu hatte sich Schopenhauer die Möglichkeit nicht so sehr durch seinen Pessimismus und den pessimistischen Charakter des Willens, von dem er ausgegangen war, als vielmehr dadurch verschlossen, dass er durch die an unrichtiger Stelle vollzogene Einführung des ἓν καὶ πᾶν in sein System den Willen verallgemeinert hatte und so jetzt in ihm überall ein und dasselbe identische Phänomen erblicken musste. Hätte Schopenhauer die Lehre vom Individualwillen weiter verfolgt, wozu sich nur in den ethischen Teilen seiner Philosophie einige Ansätze finden, so wäre er wohl dazu gekommen, auch hinter der ästhetischen Kontemplation einen eigenartigen, individuellen Willen zu entdecken. Die Individualwillen — und dafür können wir ohne weiteres das Wort „Charakter" einsetzen —, also die Individualwillen oder Charaktere zu unterscheiden und zu klassifizieren, haben wir ja ohnehin kein anderes Mittel, als die Prüfung der Gegenstände, die der Wille sich zum Inhalte macht, oder der Mittel, welche er zu seiner Befriedigung anwendet. Nicht als ob dadurch der einheitliche Individualwille in einer Vielheit von Wollungen, die man dann nur zu addieren brauchte, aufginge: der Wille als solcher ist und bleibt doch stets ein und derselbe identische Individualwille, der uns als unser eigenstes Selbst bekannt ist und daher gar nicht erst auf einen Begriff gebracht werden kann. Die Bestimmung und Unterscheidung der einzelnen Charaktere wäre allerdings nur eine Bestimmung per accidens: wir unterscheiden den Charakter nach seinen Äusserungen, nach den Inhalten seines Wollens, d. h. nach den Mitteln, die er zu seiner Befriedigung gebraucht, aber nur darum auf diese Weise, weil wir ihn nach sich selbst nicht zu bestimmen im stande sind. Auf diesem Wege hätte sich eine Ausbildung der Schopenhauer'schen Lehre nach den Inhalten des Willens ohne weiteres ergeben, wie sie später Bahnsen in der Tat geleistet hat. Dabei hätte sich eine besondere Willensrichtung als ästhetische Willensrichtung bezeichnen lassen; denn die

Möglichkeit, durch ein Aufgehen in die Aussenwelt seine Befriedigung zu finden, ist durchaus nicht jedem gegeben, sondern nur einem solchen, bei dem dies Vermögen schon von vorne herein, wenigstens potentia, vorhanden, dessen Wille ein dementsprechender ist. Bei Schopenhauer aber erscheint die ästhetische Empfänglichkeit dadurch in einem ganz schiefen Lichte, dass sie unabhängig von jedem Willen erscheint; nach Schopenhauer'scher Anschauung müsste sie, ganz abgesehen vom Charakter, überall da eintreten, wo irgend welche äusseren Umstände sich geltend gemacht haben, welche die Losreissung des Intellekts vom Willen bedingen.[1] Wir werden diese äusseren Umstände weiter unten zu betrachten haben. Hier verfolgen wir zunächst das Verhältnis von Wille und Vorstellung in der Ästhetik weiter.

Wir hatten ausgeführt, dass ein Losreissen des Intellekts vom Willen nicht haltbar sei; es wird sich fragen, in welcher Weise sich die ästhetische Betrachtung von der Tätigkeit des Intellekts im allgemeinen abhebt. Da haben wir nun, was den Willen als das leitende Agens selbst betrifft, den Unterschied oben schon angedeutet; er besteht darin, dass im Falle der ästhetischen Betrachtung der Dinge der Wille im Zustande der Befriedigung erscheint; während sonst der Intellekt nur dem noch im Streben, im Stadium des Begehrens befindlichen Willen dient. Das Verhältnis des Intellekts zum Willen ist also dort ein unmittelbareres, als hier. Dort ist der jedesmalige Gegenstand des Intellekts nur ein zu durchlaufender Punkt auf dem Wege des Willens, hier ein Ruhepunkt des Willens nach durchlaufenem Wege. Aber das erschöpft den Intellekt in ästhetischer Beziehung noch nicht; der Unterschied berührt

[1] Cf. W. W. II, p. 419: „Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür sein, d. h. nicht in unserem Belieben stehen. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Überwiegen des Intellekts über den Willen, oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirntätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte".

nicht nur die Äusserung auf den Willen, sondern er betrifft die Art der Betrachtung selbst. Das geht schon daraus hervor, dass in der Kunstbetrachtung das Bewusstsein anderer Dinge isoliert auftritt. Das kann nun, nach dem, was wir im letzten Paragraphen über das Bewusstsein festgestellt haben, nur heissen: mein Bewusstsein wird durch das eine oder andere Ding der Aussenwelt ausschliesslich ausgefüllt. Bei jeder anderen Betrachtungsweise springt das Bewusstsein vom einen zum anderen über, mögen seine Inhalte nun nur dem Bewusstsein anderer Dinge, wie in der Wissenschaft, oder mögen sie den verschiedenen Bewusstseinssphären angehören. Bei der „vernünftigen" Betrachtung — im Gegensatz zur „ästhetischen" gedacht — handelt es sich also nicht um ein einzelnes Ding als solches, sondern um die Beziehungen der Dinge unter einander oder auf das Selbst, als den Inhalt der zweiten Bewusstseinshälfte.[1] Die ästhetische Betrachtung bedeutet das isolierte Bewusstsein eines einzelnen Dinges, das damit aus dem Zusammenhang mit den anderen Dingen losgelöst erscheint. Das ist es, was man die Beschaulichkeit, das „Versunken sein" in einen Gegenstand nennt. Man kann die aus dieser Betrachtungsart hervorgehende Erkenntnis als das Isolationsvermögen der Dinge, die vernünftige Erkenntnis als das Relationsvermögen der Dinge im menschlichen Geiste bezeichnen.

Dieses Moment der Isolierung ist nun auch für Schopenhauer das wesentliche an der ästhetischen Betrachtung; aber er sucht solche Isolierung nicht überall, in jeder Vorstellung von einem Dinge schlechthin, sondern nur in den Ideen als den ewigen Urtypen der Dinge. Es erscheint also nicht nur die Art der Betrachtung, das subjektive Moment in ihr, sondern auch ihr Gegenstand, ihr objektives Moment, als von der vernünftigen Betrachtungsweise, der Betrachtungsweise „nach dem Satze vom Grunde", durchaus verschieden. Dort sind es die Ideen der Dinge, hier die (empirisch vorliegenden) Dinge selbst, welche betrachtet und erkannt werden. Und auch diese Unterscheidung nach dem

[1] Das ist die Schopenhauer'sche „Betrachtung nach dem Satze vom Grunde".

Gegenstande, dem objektiven Moment, ist eine ästhetisch gerechtfertigte. Denn es ist nicht etwa alles, was uns im gewöhnlichen Leben als „Ding" entgegentritt, nun auch geeignet, Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens zu werden. Was wir empirisch kennen lernen, das sind ja zunächst nur die Eindrücke, die Wirkungen der Dinge auf uns, allerdings in unserem Inneren zu einer bestimmten Anschauung verarbeitet. Diese Eindrücke aber erhalten wir niemals von einem einzelnen Gegenstand allein, sondern durch und nach einander von den allerverschiedensten, eben von der gesammten empirischen Aussenwelt, die eine grosse Vielheit und Manigfaltigkeit einzelner Dinge einschliesst. Wir erkennen also hier eigentlich nur die einzelnen Wirkungen, und nur, indem wir eine Reihe verschiedener solcher Wirkungen auf die gleiche Ursache zurückführen, kommen wir zum (empirischen) Begriff des Dinges. Das ist die ursprüngliche Leistung des Intellekts. Das aber kann nie und nimmer zur Kunstbetrachtung, zur Isolierung der einzelnen Gegenstände in unserem Geist führen.

Die Frage, wie eine ästhetische Betrachtung und Erkenntnis, wie wir sie oben definiert haben, möglich wird, kann nur beantwortet werden dadurch, dass wir nach demjenigen forschen, was den einzelnen Wirkungen, ganz abgesehen davon, wie wir sie subjektiv durch unseren Intellekt zur Einheit (eines Dinges) zusammenfassen, nun auch objektiv zu grunde liegt. Und das ist denn allerdings ein Individualwille, ebenso wie wir selbst Individualwille sind; so hatte es wenigstens die Schopenhauer'sche Philosophie gelehrt. Nur insofern wir diesen Individualwillen, die einzelne Seele erkennen, sind wir im stande, das zufällige vom wesentlichen eines Gegenstandes zu unterscheiden, ein Ding nach dem, was es ist, nicht nach dem, was es scheint, zu betrachten. Eine solche Erkenntnis ist nun allerdings durch den blossen Intellekt gar nicht möglich, es ist eine Erkenntnis, unabhängig vom Satze vom Grunde, eine Erkenntnis, welche nicht mehr blos die Erscheinung, sondern das Ding an sich umfasst: eine adaequate Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist weiter gar nicht abzuleiten und zu begründen;

sie ist ein ganz ursprüngliches Vermögen, ebenso ursprünglich, wie die Erkenntnis nach dem Satze vom Grunde. Eine solche Erkenntnis, wie sie als ästhetische Erkenntnis der Dinge schlechterdings vorhanden ist, leitet uns aus sich selbst auf einen metaphysischen Zusammenhang unseres Selbst, unserer Seele mit der Aussenwelt, mit den Individuen, welche das Nicht-Ich und im Nicht-Ich die ganze Aussenwelt ausmachen, hin: die ästhetische Erkenntnis ist nur möglich, wenn ihren Objekten das gleiche zu grunde liegt, wie dem erkennenden Subjekt selbst, ein Individualwille. So ist es gerade die Tatsache der ästhetischen Fähigkeit im Menschen, welche kategorisch zur Annahme einer Verwandtschaft des eigenen Willens mit dem Willen aller Individuen, die als solche meiner Erkenntnis zugänglich sind, hinleitet; weil ohne einen solchen Zusammenhang ein ästhetisches Vermögen undenkbar und unmöglich wäre. Hier tritt denn das berechtigte Element in der Verallgemeinerung des Willens zum ἓν καὶ πᾶν bei Schopenhauer zu tage;[1] aber Schopenhauer ist viel zu weit gegangen, wenn er aus einem sicher vorhandenen Zusammenhang zwischen den einzelnen Individualwillen auf eine Identität dieser Individualwillen schloss. Jedenfalls ist das berechtigte Element des Schopenhauer'schen Pantheismus an dieser Stelle zu suchen, und es ist ohne Bedenken anzunehmen, dass der innere Grund für die Einführung des ἓν καὶ πᾶν in seine Philosophie ein ästhetischer gewesen ist. Auf keinen Fall aber ist anzunehmen, dass seine ästhetische Lehre lediglich eine Ableitung aus seiner Metaphysik ist; dazu tritt die Beeinflussung der letzteren durch die Ästhetik viel zu klar zu tage.[2]

---

[1] Cf. W. W. I, p. 207 oben. P. P. II, p. 452, § 211, vor allem aber W. W. I, p. 262: „Dass wir alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, dass er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, dass der Wille, dessen adaequate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurteilt und gefunden werden soll, eben wir selbst sind".

[2] Auf den ästhetischen Charakter der Schopenhauer'schen Lehre

Das ergibt sich des ferneren noch durch die nähere Ausführung der Ideenlehre. Die Ideen, als über den Individuen und damit den Einzelwillen stehend, hatten, wie wir im § 5 gesehen, für Schopenhauers metaphysisches System gar keine Bedeutung gehabt. In der Ästhetik ist es allerdings auch nur zunächst der Einzelwille als solcher, der zum Gegenstand der ästhetischen Erkenntnis und des ästhetischen Wohlgefallens dient; aber es findet sich hinsichtlich der empirischen Bedeutsamkeit der einzelnen Individuen für die ästhetische Verwertung ein grosser Unterschied. Denn wiewohl jedes Individuum und mithin jeder Einzelwille etwas durchaus eigenartiges ist und als ganz bestimmter Einzelwille einzig in der Welt dasteht, so sind doch bei der Vielheit dieser Einzelwillen ihre Unterschiede zum Teil für den Menschen unfassbar und damit scheinbar nicht vorhanden. Und zwar nimmt die Verständlichkeit der Individuen für uns in progressiver Reihe ab; während wir noch innerhalb der Gattung des Menschen ein jedes Individuum als solches aufzufassen im stande sind, ist dies uns schon bei den höheren Tieren bedeutend erschwert, wenn auch langer und aufmerksamer Umgang mit diesen noch eine Unterscheidung nach Charakteren ermöglicht. Je tiefer wir aber herabsteigen im Tierreich, um so schwieriger wird diese Unterscheidung, bis sie uns auf den untersten Stufen des Tierreiches, im Pflanzen- und Mineralreich ganz zur Unmöglichkeit wird. Hier erkennen wir allerdings auch noch das Individuum als solches; aber diese Erkenntnis ist nicht mehr scharf genug, um das eine Individuum von anderen der gleichen Art zu unterscheiden, und sie erweckt daher den Anschein, als ob auch die verschiedenen gleichartigen Individuen selbst keinen charakteristischen Unterschied aufweisen können. Dadurch kommen wir im empirischen Leben, zu dem ja auch die ästhetische Betrachtung gehört, dazu, die individuellen Unterschiede innerhalb einer bestimmten Abgrenzung von Individuen, d. h. innerhalb der Gattung nicht zu beachten und jetzt, anstatt des Individuums,

weist auch Windelband in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ hin. Cf. Bd. II, p. 348/49.

die Gattung selbst, als eine Zusammenfassung gleichartiger Individuen, zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. So wird es einem Tiermaler kaum daran liegen, bei einem Gemälde, das einen Hühnerhof z. B. darstellt, einzelne zur Gattung der Hühner gehörige Individuen darzustellen, sondern er will die Gattung selbst darstellen, eben deshalb, weil unsere oder seine ästhetische Erkenntnis nur dazu ausreicht, weil sie blos bis zu dem, was das eine Individuum mit allen zu seiner Gattung gehörigen Individuen gemein hat, vorzudringen im stande ist. Natürlich wird der Künstler, je höher seine Befähigung ist, um so mehr in die Einzelindividualität auch der niederen Geschöpfe einzudringen im stande sein. Von dieser Tatsache ist Schopenhauer augenscheinlich ausgegangen, wenn er die Ideen, als die ewigen Urtypen der Dinge, zum Gegenstand der ästhetischen Erkenntnis erhoben wissen wollte, anstatt der einzelnen Individuen selbst. Das geht vor allem daraus klar hervor, dass er dem „principium individuationis“ gar nicht alle Individualität ohne weiteres unterordnet. Denn das „principium individuationis“ verursacht nach ihm nur die Verschiedenheit der Individuen nach Zeit und Raum; neben dieser Verschiedenheit aber ist bei ihm noch von einer Verschiedenheit nach dem Grade des Hervortretens der Individualität die Rede.[1] Und dieses Hervortreten der Individualität, also einen ausgeprägten Charakter, bezeichnet für ihn das Wort „Idee“, so dass, wie Schopenhauer ausdrücklich bemerkt, „jeder Mensch gewissermassen als eine eigene Idee anzusehen ist“, während schon bei den Tieren eigentlich „nur noch die Species eine eigentümliche Bedeutung hat.“[2] Klarer konnte Schopenhauer den Ursprung seiner Ideenlehre gar nicht verraten: seine Ideen gehen aus von den für den Künstler und die Kunstbetrachtung geeigneten Vorwürfen, und er irrte nur darin, dass er die Mehr- oder Minderwertigkeit der einzelnen Vorwürfe für die Kunst auf diese Vorwürfe, also auf die Objekte selbst zurückführte, anstatt sie

[1] Cf. W. W. I, p. 155—158.
[2] W. W. I, p. 156.

— zunächst wenigstens — in der Fähigkeit der ästhetischen Erkenntnis, also im Subjekt zu suchen.

Die ästhetische Erkenntnis leistet daher durchaus nicht der sonst unter der Herrschaft des Willens stehende Intellekt, insofern er sich von dieser Herrschaft befreit hat, sondern es liegt eine ganz andere Art und Richtung des Intellekts selbst vor.[1] Der Intellekt im gewöhnlichen Sinne zeigt uns die Dinge, wie Schopenhauer der indischen Philosophie nachspricht, durch den Schleier der Maja gesehen, oder als „Erscheinungen" im Schopenhauer'schen Sinne; die ästhetische Betrachtung gibt uns eine adaequate Erkenntnis der Dinge auf grund der Wesensgleichheit jener Dinge mit uns, des Nicht-Ich mit dem Ich. Wohl ist auch hier ein objektives und ein subjektives Moment zu unterscheiden; die Idee — in der wir in Berichtigung Schopenhauers hier nur den Individualwillen sehen wollen — ist ein Ding an sich, als Individualwille, und sie ist gleichzeitig Erscheinung, insoweit sie ein Inhalt unseres Bewusstseins ist; aber während sonst Ding an sich und Erscheinung — und darin besteht ja die Lehre Kants — ein toto genere verschiedenes Aussehen haben, fällt hier Ding an sich und Erscheinung zusammen; d. h. es liegt eine Erkenntnis des Dinges an sich selbst, eine adaequate Erkenntnis vor. Die Einsicht in diese Natur seiner Ideen hatte sich Schopenhauer verschlossen, eben dadurch, dass er die Elimination des Willens in der ästhetischen Erkenntnis unter allen Umständen gewahrt wissen wollte. Er verwahrt sich daher dagegen, dass die Ideen bei ihm eine reale und eine ideale Seite hätten, wie das Frauenstädt schon in seinen 1854 herausgegebenen „Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie"[2] richtig erkannt hatte, so wenig der letztere auch diese Entdeckung irgendwie zu verwerten im stande war. Schopenhauer sucht

[1] Oder man kann auch sagen, für den Fall, dass man den Intellekt als durch die Erkenntnis nach dem Satze vom Grunde erschöpft annimmt, dass die ästhetische Erkenntnis auf einem ganz anderen Vermögen, etwa dem ästhetischen, im Gegensatz zum intellektuellen beruhe.

[2] Julius Frauenstädt, Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig 1854, p. 270—274.

den Einwurf Frauenstädts dadurch zu entkräften, dass er die Idee lediglich als eine „anschauliche Vorstellung", „die Erscheinung selbst" bezeichnet. Aber die objektive Seite der Idee behält er dennoch, nur etwas verklausuliert bei, indem er die Erscheinung in der Idee aufgefasst lehrt als eine Stufe der Objektivation des Willens und dadurch befreit von allem zufälligen. Diese Objektivationsstufen des Willens sind ja aber gerade das, was er unter der Idee versteht; und dadurch, dass er die Sache hier objektiv Objektivationsstufe und subjektiv Idee nennt, wird an der Tatsache, dass beide das gleiche sind, wie er das doch selbst behauptet hatte, durchaus nichts geändert.[1] Wie kämen wir denn zu einer Auffassung von Objektivationsstufen, wenn solche nicht als etwas tatsächlich bestehendes von Schopenhauer gedacht wären? Und auf der anderen Seite ist gar nirgends davon die Rede, dass die Objektivationsstufen durch unseren Intellekt erst ein anderes Aussehen, eine subjektive Färbung erhielten, wie das doch sonst bei unserer Erkenntnis der Fall ist. Im Gegenteil, die Ideen zeichnen sich bei Schopenhauer, auch als Erscheinungen gedacht, gerade dadurch aus, dass sie nicht in die subjektiven Formen des Intellekts, als Raum, Zeit und Kausalität, eingehen.[2]

[1] Die hier in betracht kommende Stelle findet sich in einem Briefe Schopenhauers an seinen Freund Becker in Mainz vom 31. III. 1854. (cf. J. K. Becker, Briefwechsel zwischen Artur Schopenhauer und Johann AugustBecker, Leipzig, Brockhaus 1883, p. 98), und lautet dort: „Im ganzen würde ich sagen: die Platonische Idee ist eben nur die anschauliche Vorstellung, also die Erscheinung selbst, aufgefasst als eine Stufe der Objektivation des Willens, und dadurch befreit von der Vervielfältigung des gleichartigen durch Raum und Zeit und von den durch eben diese herbeigeführten Zufälligkeiten, Mängeln und Unvollkommenheiten. Ihre Auffassung erfordert die Elimination des Willens aus dem Bewusstsein, die aber als solche nicht vom Willen selbst ausgehen kann, folglich nur durch eine momentane Praeponderanz des Intellekts eintritt."

[2] Um diesen Charakter der Idee zu wahren, setzt er ihr, als das empirische, die „Art" entgegen: „Was nun, als bloss objektives Bild, blosse Gestalt betrachtet, und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Rela-

Dass die Ideen aber tatsächlich bei Schopenhauer eine objektive und eine subjektive, eine reelle und eine ideelle Seite haben, ist nicht, wie Frauenstädt zu meinen schien, ein Fehler, sondern ein Vorzug der Schopenhauer'schen Ästhetik. Denn nur dadurch, dass die Kunst eine bestimmte und eigenartige Beziehung zu der objektiven Aussenwelt in sich schliesst, erhält sie als solche eine Bedeutung für uns, führt sie uns ein in das Wesen der Welt und der Dinge selbst, während sie sonst lediglich eine subjektive Spielerei bleiben würde. Wie sehr aber gerade diese objektive Bedeutung der Kunst für Schopenhauer feststand, und ihm in Fleisch und Blut übergegangen war, beweist seine Anforderung, dass im eigentlichen Kunstwerk sich Natur und Künstler, Objekt und Subjekt auf halbem Wege entgegenkommen müssen. Das besagt denn doch nichts anderes, als dass gewissen Objekten die Fähigkeit einer Einwirkung auf das ästhetisch beanlagte Subjekt, im Gegensatz zu anderen Objekten, innewohnen müsse: das heisst, dass in der Kunst die reale und die ideale Seite sich ergänzen müssen, dass für eine künstlerische Betrachtung und Bearbeitung sowohl geeignete Objekte, als auch ein zu dieser Betrachtung und Bearbeitung fähiges Subjekt sich zusammenfinden müssen, um ein Kunstwerk zu stande zu bringen.[1]

Wenn schon bei dem bisher besprochenen Teile der Ästhetik, der ästhetischen Betrachtung, es sich gezeigt hatte, dass hier ein Wille obwalte, entgegen der Schopenhauer'schen Ansicht, so muss bei dem zweiten Teil der Ästhetik, welche die ästhetische Produktion betrifft, die Unentbehrlichkeit des Willens für dieselbe noch weit mehr hervortreten. Denn, wenn in der ästhetischen Betrachtungsweise noch der Anschein wenigstens einer Willenlosigkeit vorhanden war, indem dort das Streben für die Erreichung des Zieles vor dem Ziel selbst zurücktrat, so ist hier, wo es sich um die Produktion eines Gegenstandes

tionen herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species oder Art: diese ist also das empirische Korrelat der Idee." W. W. II, p. 417.

[1] Cf. W. W. I, p. 260 -63, § 45.

für das ästhetische Wohlgefallen handelt, das Streben, das Wollen auch im gewöhnlichen Sinn, gar nicht mehr zu verkennen. Ja, das Wollen ist beim Künstler gerade ein ausserordentlich starkes, so stark, dass er sich demselben gar nicht entziehen kann; eben so stark, dass es ihn zur künstlerischen Produktion als dem eigentlichen Inhalt, oder sagen wir hier: der Aufgabe seines Lebens, instinktartig hintreibt. Das Genie — und darunter verstehen wir den künstlerischen Willen κατ' ἐξοχήν — kann gar nicht anders, als produktiv künstlerisch tätig sein; es handelt, gerade ohne irgendwie vom Intellekt, von Nachdenken und Überlegung beeinflusst zu sein, nach der Notwendigkeit seiner Natur, d. h. instinktmässig. „Das Genie muss naiv sein oder es ist keines", sagt Schiller in seinem Aufsatz „Ueber naive und sentimentalische Dichtung".

Der Naturnotwendigkeit und dem instinktmässigen Tun des Genies hat sich denn auch Schopenhauer nicht verschliessen können[1]; aber er leitet diese Naturnotwendigkeit erst mittelbar aus der ursprünglichen Anlage des Individuums her. Wenn der Wille beim Genie ein hervorragend starker ist, wenn sich Leidenschaftlichkeit gar nicht vom Genie trennen lässt,[2] so folgert Schopenhauer daraus, dass nur dann, könnte man sagen, wenn der Wille sich im genialen Individuum überanstrengt hat, die Losreissung des Intellekts vom Willen ermöglicht wird und, veranlasst durch diese Überanstrengung, anstelle des bisherigen leidenschaftlichen Willens, die ästhetische Kontemplation eintritt.[3] Die Unhaltbarkeit

[1] Cf. P. P. II, p. 448 ff., § 210.

[2] W. W. I, p. 227, zweifelt Schopenhauer an der Möglichkeit eines Genies „von phlegmatischem Charakter und schwachen Leidenschaften".

[3] Cf. W. W. II, p. 438. und „Handschriftlicher Nachlass", herausgegeben von Frauenstädt, Leipzig 1864, p. 354—360, im Abschnitt „Zur Ästhetik". Dort heisst es p. 355: „Der gewöhnliche Mensch wird, wenn ihm hundert Wünsche fehlschlagen, den hundertundersten aufrichten, unermüdlich im Hoffen und auf tausendfältige Art zu befriedigen. Dem Genie gibt sein beigesellter (!) heftiger, gewaltiger Wille den Anlass zur Entzweiung mit der Welt, welche dem interesselosen Kontemplieren derselben vorhergehen muss".

dieser Auffassung leuchtet ein. Denn durch ein solches Erlöschen des Strebens und Wollens wäre zunächst nur die ästhetische Kontemplation bedingt, aber noch nicht die Produktion. Dann aber müsste in jedem Genie eine sogenannte „gebrochene Natur“ sich darstellen; es wäre nötig, dass der erst ausschliesslich egoistisch vorstürmende Wille durch Erfahrung oder Einsicht gebrochen wäre, ehe sich das Genie als solches entfalten kann.[1] Das entspricht nun nimmermehr den Tatsachen. Es gibt Genies, bei welchen eine solche Gebrochenheit nicht eingetreten ist, ja bei denen eine solche zu denken, uns sehr schwer fallen würde, und die dennoch im vollsten Masse Genies sind. War Goethe etwa eine solche gebrochene Natur, war es Kant, war es Benedikt Spinoza? Ja, wir gehen weiter und sagen: mag es unter den Genies, ebenso wie anderswo, gebrochene Naturen geben: soweit sie Genies sind, kann von einer Gebrochenheit gar nicht die Rede sein, muss ihre Wirksamkeit und Tätigkeit sich aus sich selbst heraus, nicht aus dem Gebrochen sein ihres Charakters erklären. Noch mehr: dies Gebrochen sein wird viel eher dazu dienen, den genialen Flug zu hemmen, oder mindestens ein fremdes Element rein subjektiv-erfahrungsmässiger Reflexion in die Erzeugnisse des Genies zu mischen. Dafür kann Torquato Tasso als Beispiel dienen. Denn eben weil das Genie instinktmässig wirkt, sich nur seiner selbst, aber noch nicht seiner Mittel und Gegenstände von vorne herein bewusst ist, ist es als Genie nur denkbar, so lange der Intellekt, die gedankenmässige Reflexion ihm fern bleibt, so lange ihm noch nicht „des Gedankens Blässe angekränkelt“ ist. Jenes Brechen des Willens und die daraus folgende Durchschauung des principium individuationis, die nach Schopenhauer auch in der Folge als melancholische Stimmung ihre Spuren zurücklässt[2] und als solche zum Genie gehören soll, ist aber nur möglich durch eine Erkenntnis, einen

---

[1] Bezeichnend ist, dass Schopenhauer W. W. II, p. 434 in Goethes „Torquato Tasso“ schlechtweg die Gegenüberstellung des Genies und des „klugen Kopfes“ sieht.

[2] Cf. W. W. II, p. 437.

Akt des Intellekts, der als solcher ganz und gar nicht zum Genie gehört, wofern man diesem nicht die Naivetät absprechen will.

Wie sehr das Genie als solches Wille ist, und wie fremd ihm der Intellekt gegenübersteht, das geht schon daraus hervor, dass sich das Genie selbst eigentlich nie auskennt. Wohl hat es ein Bewusstsein seiner selbst, als eines sich sehnenden und ringenden Lebewesens; aber dies sein Sehnen und Wollen nach allen Seiten hin zu deuten, es in seinem Verhältnis zur Innen- und Aussenwelt und nach den Einzelheiten dessen, was ihm Befriedigung gewährt, kennen zu lernen, dazu muss erst die Reflexion hinterher hinzukommen. Ganz wie wir bei jedem einzelnen Willensakt wissen, was wir wollen, aber nie, durch welche Fülle von Einzelheiten wir den Willen befriedigen, wie wir das vielmehr erst durch genaue Beobachtung feststellen können, ebenso muss das Genie durch Reflexion sich selbst, d. h. die Art und Weise und die Bedeutung seines Wirkens kennen lernen. Ja, oft wird das Genie sich selbst lange Zeit verkennen, darum weil sein Verstand mit einem erborgten Masstabe zu messen gewohnt ist: mit demjenigen Masstabe, den er von anderen erlernt und überkommen hat, — bis es ihm dann mit einem male wie Schuppen von den Augen fällt. So gleicht das Genie dem Schwan in Andersens Fabel vom hässlichen Entlein, der sein graues Federkleid abgeworfen, und plötzlich staunend im Spiegel des Wassers sein eigenes, blendend weisses Gefieder erblickt.

Ja, das Moment des Willens im Genie ist so unverkennbar und unzweifelhaft, dass wir, weit entfernt, etwa seine Art aus dem Willen schlechthin herleiten zu müssen, im Gegenteil uns das Wirken des Willens in der Natur, wie in uns, uns gar nicht anders als nach Analogie des uns in der genialen Produktion bekannten Vorganges vorstellig machen können. Wir haben daher ganz absichtlich, anlässlich unserer Besprechung des Willens im § 2, von einer Genialität des Willens gesprochen; wo wirklich eigener Wille, im Sinne

ganz selbständiger Individualität vorhanden ist, da ist eben auch Genialität.

Und gerade durch die Art und Stärke des Individualwillens hebt sich das Genie von dem nur kunstverständigen und kunstempfänglichen Menschen ab. Es ist ein Wille, der nicht nur bald mehr und bald weniger in der ästhetischen Betrachtung seine Befriedigung findet, sondern dessen Befriedigung lediglich in dieser Betrachtung besteht; bei dem ferner aber nur eine ganz bestimmte ästhetische Richtung diese Befriedigung herbeizuführen im stande ist. Daher die Originalität des Genies. Und sein Wille, der sich in der Hingabe an die Dinge der Aussenwelt ausspricht, ist ein so mächtiger, dass er sich nicht damit begnügt, diese Dinge aufzufassen als das, was sie sind, ihrem Wesen nach, sondern dass er dieses Wesen bis zu dem in seinem Handeln sich darstellenden äusseren Ausdruck verfolgt. So lebt sich das Genie ganz in sein Objekt ein, wird gewissermassen es selbst, und ist dadurch im stande, dies Objekt nun, unbekümmert um die empirische Welt, in seiner selbstgeschaffenen Welt ebenso wahrheitsgemäss darzustellen, als wenn es der Wirklichkeit angehörte. Man kann sagen: in der genialen Produktion ist der Künstler ganz Objekt geworden, und als sein eigenes Objekt schafft er sich jetzt die Lebensbedingungen für dasselbe, lebt er das Leben seines Objekts selbst.[1] Daher die Wahrheit ohne Wirklichkeit, die dem echten Kunstwerk innewohnt.

Die Schöpfung jener Welt, in welcher das vorliegende Objekt nun ganz und gar sein eigenes Leben führt, ungehindert mehr durch die Zufälligkeiten und Verdunkelungen der Wirklichkeit, leistet das, was wir die Phantasie des Künstlers nennen. Sie bezeichnet die künslerische Fähigkeit, sich

[1] Dasselbe sagt auch Schopenhauer, allerdings unter Leugnung des Momentes des Willens, W. W. II, p. 425: „Als rein objektiv vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntnis, in dessen Bewusstsein allein die objektive Welt ihr Dasein hat: als solches ist er alle Dinge, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Dasein ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich sein Dasein, insofern es in seiner Vorstellung existiert: aber da ist es ohne Wille.“

die Mittel zum Leben eines Objektes, einer Idee als solcher zu schaffen; bewusst von vorne herein ist jedoch dem Künstler nur die Idee, d. h. ein Individualcharakter, dessen Offenbarung ihm geworden, bei dessen Vorwurf ihm die Natur auf halbem Wege entgegengekommen ist; und diese Idee ist so ganz und gar, so klar und so dauernd in sein Bewusstsein eingegangen, dass sich die Mittel für ihr Leben, die Welt, die sie nötig hat, ihm von selbst ergeben. So ist das Wirken des Genies, wie das schon Kant gesehen hatte,[1] ein Wirken wie eine Natur. Auf die Schopenhauer'sche Willenslehre übertragen, schafft sich auch im Genie der Wille die Welt, die er braucht, d. h. seine Welt, oder die Mittel für sein Leben; und er unterscheidet sich von andersartigen Individualwillen nur dadurch, dass die Welt, die er sich schafft, identisch ist mit der Welt eines Objektes aus dem Bereiche der Aussenwelt, eben deshalb, weil hier Subjekt und Objekt, der Künstler und sein Gegenstand sich identifiziert haben. Wunderbar bleibt dabei vor allem das letztere, die Möglichkeit einer Erkenntnis sowohl, wie eines sich Fühlens als ein Objekt der Aussenwelt; eine empirische Ableitung dieses Vorgangs aber ist nicht mehr zu geben; wir sind hier bei einem Urphänomen der menschlichen Seele angelangt. Dies Phänomen, das innerhalb des ästhetischen Vermögens uns vorliegt, weist denn allerdings weiter auf einen metaphysischen Zusammenhang im Wesen der Dinge, auf eine ὁμοιονοία der Einzelwillen, der Individuen hin, und die geniale Erkenntnis und der geniale Wille gestatten uns den Einblick in jenen Zusammenhang. Es ist ein Durchschauen des principium individuationis, ein Lüften des Schleiers der Maja, wie es Schopenhauer, selbst in genialer Intuition,[2] richtig bezeichnet hat.

Dass Schopenhauers Erkenntnisse in ästhetischer Hinsicht durchaus intuitive, nicht schlechthin vernünftige, unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde stehende waren, ergibt sich daraus, dass er, trotz der richtigen Einsicht in das Wesen des Genies doch andererseits die Willenlosigkeit desselben

---

[1] Cf. Kritik der Urteilskraft, §§ 44—50. R. Bd. IV, p. 173 – 192. H. Bd. V, p. 314—330.

[2] Cf. W. W. I, p. 434 ff., § 66.

und das bei ihm angeblich zu tage tretende Überwiegen des Intellekts über den Willen aufrecht hielt. Das geht schon im ganzen daraus hervor, dass in allen Teilen der Ästhetik bei ihm richtige Einsichten vorliegen, ohne dass er doch im stande gewesen wäre, daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen und seine Erkenntnisse in einem widerspruchslosen Systeme zu vereinigen. Ja, wir haben nicht nur in seiner Ästhetik selbst überall einen Kern von Wahrheit gefunden, sondern wir haben auch gesehen, dass seine irrigen metaphysischen Ansichten sich auf ein berechtigtes ästhetisches Moment zurückführen liessen, und dass sogar manche seiner Lehren ohne die Zuziehung der Ästhetik ganz absurd erscheinen würden. So konnten wir den berechtigten Kern seiner Lehre von der Befreiung des Intellekts vom Willen in der richtigen und für die Ästhetik so bedeutungsvollen Unterscheidung in ein Bewusstsein seiner selbst und ein Bewusstsein anderer Dinge nachweisen; und die Zerfällung seines Willens als des ἓν καὶ πᾶν in noch über den Individuen stehende Ideen war uns nur durch die praktische Bedeutung der Idee für den Künstler begreiflich geworden. Die Ästhetik hat uns so, worauf wir schon zu Anfang dieses Paragraphen hinwiesen, eine bequeme Umschau über das ganze Gebiet der Schopenhauer'schen Philosophie ermöglicht. Das kann aber wieder nur darin seinen Grund haben, dass das Schopenhauer'sche Philosophieren selbst von der Ästhetik seinen Ausgangspunkt genommen hat. Und das ist einleuchtend genug. Schopenhauer war eine durchaus ästhetisch veranlagte Natur, weshalb er denn auch von allen Philosophen ausser Kant von Plato am meisten angezogen wurde; er beweist diese Anlage ferner durch sein tiefes Verständnis für die Musik, wie es sich in seiner Lehre über dieselbe kund tut.[1] Er selbst spricht diesen Zusammenhang seiner Metaphysik mit der Ästhetik am unumwundensten aus, wenn er die Philosophie selbst als ein ästhetisches Vermögen hinstellt, indem diese auf dem Wege der Intuition das einheitliche Weltganze zu

[1] Cf. W. W. I, p. 301 ff., § 52. II, p. 511 ff., Cap. 39: „Zur Metaphysik der Musik". P. P. I, p. 42/43., und aus dem Aufsatz „Zur Metaphysik des Schönen" in P. P. II. die §§ 222—26, p. 462 ff.

erblicken und zu überblicken habe, während die Objekte der einzelnen Künste nur die Einzeldinge darböten.[1] Philosophie ist ihm somit ebenso eine mystische Lüftung des Schleiers der Maja, wie die einzelnen Künste; nur dass die Philosophie den Schleier weit vollständiger, als die Kunst, zu lüften im stande ist. Damit ist denn die Philosophie die Kunst aller Künste, die Kunst κατ' ἐξοχήν. Bei solcher Lehre ist es mehr als natürlich, wenn seine ganze Philosophie einen ästhetischen Anstrich hat, ja, wenn die Ästhetik ihm die Tür zur Philosophie selbst gewesen ist. Ohne einen Einblick in die Schopenhauer'sche Ästhetik dürfte daher ein abschliessendes Urteil über seine allgemeine Philosophie gar nicht möglich sein.

Ehe wir die Ästhetik verlassen, wollen wir noch einen Blick werfen auf das Verhältnis, in dem sie bei Schopenhauer zu seiner Lehre vom Ich steht. Nach Schopenhauer besteht das Ich in der Einheit des Bewusstseins seiner selbst mit dem Bewusstsein anderer Dinge, der Einheit von Wille und Vorstellung in derselben Person, die ästhetische Betrachtung dagegen in der Losreissung des Intellekts vom Willen. Die Einheit von Wille und Vorstellung im Ich wird dann weiter erklärt als der zur Vorstellung gewordene Wille; aber ganz ebenso spricht Schopenhauer bei der Losreissung des Intellekts vom Willen in der ästhetischen Betrachtung davon, dass die Vorstellung sich nunmehr auf den Willen werfe und diesen als das eigene Ich durchschaue. Damit aber wäre jeder greifbare Unterschied zwischen dem Ich und der ästhetischen Betrachtung aufgehoben, indem beides dasselbe wäre. Und in der Tat ist gar nicht einzusehen, wie mit dem Ich im Schopenhauer'schen Sinne nicht gleichzeitig, unmittelbar auch das ästhetische Vermögen eintreten müsste. Das wäre die natürliche Konsequenz seiner Lehre gewesen. Hätte Schopenhauer diese Konsequenz gezogen, so hätten wir in der Ästhetik doch wenigstens einen Anhaltspunkt dafür gehabt, wann und wie das Losreissen des Intellekts vom Willen eintreten könne: nämlich mit dem Durchbruch des Ich. Dann hätte wenigstens die ästhetische

[1] Cf. W. W. II, Cap. 34: „Über das innere Wesen der Kunst", p. 463 ff.

Betrachtung nicht in der Luft geschwebt; ihre Möglichkeit wäre keine reine Zufälligkeit mehr gewesen. Als solche tritt sie uns aber bei Schopenhauer entgegen; „der Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienst des Willens losreisst“,[1] und zur Erklärung dieses plötzlichen Umschlages weiss er nur innere physiologische Vorgänge und die äussere Bedingung, dass wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd gegenüberstehen, anzuführen. Dadurch verliert denn allerdings die ästhetische Betrachtungsart ihre innere Notwendigkeit und wird ein äusserlicher Zufall; womit der Kunst jede ideale Bedeutung verloren gehen müsste.

Da Schopenhauer nun die Zufälligkeit des Eintritts der ästhetischen Betrachtung lehrt und auf einen Zusammenhang mit dem Ich nicht hinweist, so müssen wir annehmen, dass ihm seine gleichartige Erklärung beider Phaenomene nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Die Frage, ob Schopenhauer das Ich als eine Vorbedingung des ästhetischen Vermögens aufgefasst hat, oder ob es für ihn als ein blos für sich dastehendes, unabhängiges Vermögen galt, dürfte damit unlösbar sein; ja, dieses Problem hat sich ihm wohl gar nicht aufgedrängt. Das ist aber gerade darum sehr zu bedauern, weil das Ich so für seine Welt eigentlich als ganz zwecklos, wie ein „Hors d'oeuvre“ derselben erscheint, mit dem nichts anzufangen ist. Denn, wenn das Losreissen des Intellekts vom Willen das Wesen des ästhetischen Vermögens ausmacht, dieses Losreissen aber als ein zufälliges gedacht wird, dann ist das Ich jedenfalls für die Schopenhauer'sche Ästhetik bedeutungslos. Ebenso, wie für die Ästhetik, ist das Ich für die Schopenhauer'sche Ethik bedeutungslos, darum, weil, wie wir im nächsten Paragraphen finden werden, für die Schopenhauer'sche Ethik nur die ästhetischen Elemente oder Grundlagen der Ethik in betracht kommen.

[1] W. W. I, p. 209.

§ 8.

DER ÄSTHETISCHE CHARAKTER VON SCHOPENHAUERS ETHIK UND IHR VERHÄLTNIS ZUR ETHIK KANTS.

Wenn wir im vorigen Paragraphen von einem Einfluss der Ästhetik auf das ganze Denken Schopenhauers und infolge dessen von einer ästhetischen Färbung seines ganzen Systems und seiner Metaphysik im allgemeinen sprechen durften, so zeigt sich im besonderen und am schärfsten diese ästhetische Grundlage in Schopenhauers Ethik. Das ist ja auch ganz erklärlich, wenn man daran denkt, dass eine Verwandtschaft der Ästhetik und der Ethik von vorne herein zugestanden werden muss. Kunst und Sittlichkeit[1] ist dasjenige, was man als Zweck und Ziel der Menschheit anzusehen genötigt ist, und da liegt es auf der Hand, dass man nicht zwei zusammenhangslose, nur für sich bestehende und ganz andersartige Zwecke annehmen kann, sondern dass man zwischen diesen Zielen und Zwecken wieder nach einer höheren Einigung suchen wird, eben darum, weil der Mensch als einheitliches Wesen von uns aufgefasst wird und aufgefasst werden muss. Aber etwas anderes ist es, diese höhere Einigung aufsuchen, und die Eigenschaften des einen dem anderen unterlegen, oder das eine aus dem anderen herleiten. Letzteres hat Schopenhauer getan.

Indem die Dinge aufhören, Motive für unseren Willen zu sein, versenken wir uns in die Dinge als solche, betrachten wir sie nicht mehr nach dem Satz vom Grunde, sondern an sich, intuitiv. Damit lüften wir den Schleier der Maja, indem wir den Unterschied, der durch die Vorstellung zwischen uns und den Objekten hervorgerufen worden war,

[1] Die Religion vereinigt in sich ethische wie ästhetische Elemente, deren Verhältnis zu einander hier nicht zu prüfen ist, die aber darum nicht als ein ganz neues Element neben der Kunst im weitesten Sinne und der Sittlichkeit braucht eingeführt zu werden.

aufheben. So hatte Schopenhauer hinsichtlich der Ästhetik gelehrt. Ebenso, wie dort auf ästhetischem, behauptet er hier auf ethischem Gebiete eine intuitive Erkenntnis, eine Lüftung des Schleiers der Maja und damit die Einsicht in das Wesen der Dinge und der Welt selbst. Hier wie dort liegt also eine Erkenntnis vor. Das spricht Schopenhauer selbst deutlich genug aus, wenn er sagt:[1] „Denn dass einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas anderes zu bezwecken, als dass Mangel, welcher den anderen drückt, gemildert wird, ist nur möglich, sofern er erkennt, dass er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also dass er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne." Die nächste Frage würde nun die sein, in welcher Weise unterscheiden sich die Erkenntnis, welche zur ästhetischen Kontemplation führt, und diejenige, welche eine ethische Betätigung verursacht, von einander, da beide Erkenntnisarten intuitiv gedacht sind? Hier lässt uns Schopenhauer jedoch ohne Antwort. Beide male durchbricht der Mensch das principium individuationis, beide male emanzipiert sich seine Erkenntnis vom Satze vom Grunde; aber wann diese Erscheinung zum ästhetischen, wann zum ethischen Phaenomen führt, darüber fehlt uns jeder Aufschluss. Man wird dadurch veranlasst, anzunehmen, dass die Ästhetik möglicherweise nur eine Vorstufe für die Ethik sei und sie sich nur quantitativ von dieser unterscheide, indem hier der Schleier der Maja nur gelüftet, in der Ethik derselbe gänzlich hochgehoben oder fortgezogen werde; und wirklich scheint dies Schopenhauers Ansicht gewesen zu sein.[2] Verneinung des Willens zum Leben ist ihm der

[1] G. E., p. 273.

[2] Cf. W. W. II, p. 422, wo Schopenhauer hinsichtlich der ästhetischen Betrachtung sagt: „Hier liegt auch die Analogie und sogar Verwandtschaft mit der am Ende des folgenden (IV.) Buches dargestellten Verneinung des Willens"; ferner im handschriftl. Nachlass, aus den „Aphorismen und Fragmenten zur Ethik", p. 396 – 400. Hier steht p. 399: „Ebenso haben Heiligkeit und Genie eine Verwandtschaft. Sei

schlechthin moralische Endzweck der Welt; für dieses Endziel, das sich in der Askese ausdrückt, sind ihm dann die ästhetische Kontemplation, sowie das Mitleid, als die Grundlage der Moral, die Etappen, die zu jenem Ziele führen. Darüber, wie sich diese beiden Etappen, im Verhältnis zu dem eigentlichen Ziele, von einander unterscheiden, fehlen uns aber wiederum die Anhaltspunkte. Sicher ist für uns nur, dass Schopenhauers ästhetisches, sowie seine beiden ethischen Phaenomene, die Verneinung des Willens zum Leben zum Inhalt haben, sowie dass diese Verneinung am vollständigsten in dem ethischen Phaenomen der Askese nach Schopenhauer erreicht wird; aber, und das wird sich im Verlauf der Betrachtung zeigen, schon die Verneinung des Willens schlechthin, und somit sowohl das Mitleid bei Schopenhauer, als Grundlage, und die Askese, als Gipfelpunkt aller Moral, sind durchweg ästhetische Phaenomene. Der Grundzug der Schopenhauer'schen Ethik ist überall ein ästhetischer. Darin liegt denn auch zum grossen Teil ihr Gegensatz zur Ethik Kants begründet.

Die Grundlage jeder moralischen Handlung ist für Schopenhauer das Mitleid. Die Begründung für diese Behauptung liefert ihm seine pantheistische Voraussetzung. Wir sind nicht nur in uns, sondern in der ganzen Welt, in allen Dingen, indem der mit sich stets identische Wille, der in uns ist, auch in den Dingen ausser uns ist. Indem uns die Erkenntnis dieses Sachverhalts wird, erkennen wir gleichzeitig, dass nicht die anderen, sondern wir selbst es sind, welche leiden; und aus dieser Erkenntnis entspringt das Mitleid.[1]

Es wird sich nicht leugnen lassen, dass bei dieser Auffassung des Phaenomens des Mitleids dasselbe einen

ein Heiliger auch noch so einfältig: er wird doch einen genialen Zug haben; und habe eine Genie noch so viele Temperaments-, ja wirkliche Charakterfehler: so wird es doch eine gewisse Erhabenheit der Gesinnung zeigen, wodurch es dem Heiligen verwandt wird." Cf. ferner W. W. I, p. 461/62.

[1] Cf. G. E., §§ 16, 19, 22.

durchaus egoistischen Charakter erhält. Das stimmt allerdings durchaus nicht mit den Schopenhauer'schen Intentionen, nach denen er von seiner Grundlage der Moral allen Egoismus kategorisch ausgeschlossen wissen wollte, und welche ihm Kants kategorischem Imperativ gegenüber zu scharfem Tadel Veranlassung gegeben hatten, weil schon die Form eines Imperativs Aussicht auf Belohnung oder Strafe in sich schliesse, und folglich das Wohl oder Wehe des Individuums, d. h. der Egoismus, das Leitmotiv bleiben müsste. Diesem nur egoistisch zu erklärenden und zu rechtfertigenden kategorischen Imperativ stellte Schopenhauer als das Leitmotiv seiner Ethik im Mitleid ein „ursprüngliches" Phänomen der Seele gegenüber.[1] Aber er bleibt leider nicht dabei stehen; und, indem er eine metaphysische Erklärung für dies sein Fundament der Ethik sucht, nimmt auch sein „Mitleid" einen egoistischen Charakter an. Denn wenn es nur mein eigenes Leiden ist, welches ich durch das Mitleid erkenne, und welches ich durch eine aus dem Mitleid entspringende Handlung mildern will, so stellt sich eine solche Handlung, weil sie eine egoistische und natürliche ist, als eine jeden moralischen Wertes bare Handlung dar. Schopenhauer nimmt hier mit der einen Hand, was er mit der anderen gibt. Indem er die Moral auf das Mitleid basiert, führt er ein neues Element, das des ursprünglichen Gefühls, in die Ethik ein, und das war sicher ein Verdienst von seiner Seite; aber, da er die Ursprünglichkeit des Gefühls dem Willen gegenüber in seiner Philosophie verworfen hatte, so war er genötigt, dies Gefühl auf eine Erkenntnis zurückzuführen, und da ausserdem in dem pantheistischen Teile seiner Philosophie das Ich die ganze Welt einnahm, ebenso wie bei Fichte, so musste ferner dies

[1] G. E., p. 143 heisst es: „Die moralische Triebfeder muss schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich reale sein: und da für den Menschen nur das empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden vorausgesetzte, Realität hat; so muss die moralische Triebfeder in der Tat eine empirische sein und als solche ungerufen sich ankündigen."

Gefühl als ein egoistisches erscheinen.[1] Wir können daher nur die Einführung des Mitleids als solche billigen, während wir seine Ableitung verwerfen müssen. Diese Ableitung aber entspringt wieder aus der dogmatisch-pantheistischen Grundlage des Schopenhauer'schen Systems.

Ebenso, wie von der pantheistischen Grundlage, ist die Einführung des Mitleids aber auch noch abhängig von dem subjektiven Element der Schopenhauer'schen Philosophie, vom Pessimismus. Das Mitleid ist ja nur die eine Seite des Mitgefühls, welches als solches ebenso darin besteht, die Freude, wie das Leid des nächsten zu teilen; im Mitleid liegt aber nur das letztere ausgesprochen. Und Schopenhauer verwahrt sich auch ganz ausdrücklich gegen die Mitfreude, als etwas auf gleiche Stufe mit dem Mitleid zu stellendes; unmittelbare Mitfreude gebe es nicht; was man Mitfreude nenne, sei nur das Gefühl der Befriedigung über das gestillte Leiden des nächsten.[2] Das unmittelbare sei stets das Mitleid. Das ist nun ganz konsequent gefolgert aus einer Philosophie, welche die Negativität alles Glückes lehrte, bei der das Glück weiter nichts als die Abwesenheit des Unglücks zu bedeuten hatte. Ja, durch die Einführung der Mitfreude neben dem Mitleid hätte sich Schopenhauer in Gegensatz zu seiner Metaphysik gesetzt; denn wo sollte Mitfreude möglich sein, wenn jede Freude schon auf einer Täuschung beruht, also als solche tatsächlich gar nicht vorhanden ist. Man wird es darum einer Weltanschauung, die von Freude und Glück im gewöhnlichen Sinne nichts wissen will, auch nicht zum Vorwurf machen können, wenn sie nur das Mitleid, aber keine Mitfreude kennt. Nichts desto weniger aber werden wir den Menschen Schopenhauer für seinen Pessimismus verantwortlich machen dürfen, der nie die Oberhand bei ihm hätte gewinnen können, wenn sich nicht eine stark egoistische

[1] Über die egoistische Natur des Schopenhauer'schen Prinzips des Mitleids cf.: „Johann Michael Tschofen, die Philosophie Artur Schopenhauers in ihrer Relation zur Ethik. München 1879", p. 61 ff., II. „Grundlage der Moral."

[2] Cf. G. E., p. 210/12 und p. 237/38.

Ader durch seinen Charakter selbst hindurchgezogen hätte. Im anderen Falle hätte Schopenhauer für das Glück und die Freude der anderen einen ebenso offenen Blick haben müssen, wie für deren Leid; ob dies Glück sich nachher durch philosophische Spekulation als ein positives oder negatives ergeben sollte, das konnte für ihn als Menschen ganz gleichgiltig sein. In Wirklichkeit lag bei Schopenhauer dasselbe vor, was wohl jedem ausgesprochenen Pessimismus zu grunde liegt: es waren seine eigenen Schmerzen und Leiden, die sein ganzes Innere ausfüllten und so ihm den klaren Blick für das Glück der anderen versperrten. Und die pathetische Entrüstung darüber, dass andere bei dem vielen Leid der Welt sich glücklich fühlen können,[1] sie ist im innersten Grunde doch nichts anderes, als der Neid darüber, dass andere glücklich sein wollen, wo man selbst sich unglücklich fühlt. Schopenhauers Behauptung, dass man über fremdes Glück tatsächlich keine Freude empfinde, hat daher für uns keine andere Bedeutung, als diejenige der Gewissheit, dass er aus oben angeführtem Grunde von fremdem Glück und fremder Freude nichts hat wissen wollen.

Bei solcher Grundstimmung des Gemüts kommt einem das Mitleid dann freilich in ganz anderer Weise zu statten wie die Mitfreude. Die Menschen, welche leiden, haben ja gerade durch ihr Leiden vor uns, die wir sie bemitleiden, nichts mehr voraus, und es ist uns zudem sehr leicht, uns in ihre Lage zu versetzen, die ja mit der unseren so viel Ähnlichkeit hat. Und das ist um so eher der Fall, wenn, wie bei Schopenhauer, eine entschieden ästhetische Anlage vorhanden ist. Entspricht es doch so sehr der ästhetischen Kontemplation, sich als ein anderer zu denken, sich in die

[1] W. W. I, p. 384/85 sagt Schopenhauer: „Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, dass mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht blos als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ Damit zu vergleichen ist das Cap. 46. des II. Bandes, p. 657 ff.: „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.“

Aussenwelt zu versenken, und damit auch deren Schmerzen zu den seinigen zu machen. Aber allerdings ist das dann nur — was Schopenhauer schon in seiner ästhetischen Lehre übersehen hatte — die Welt, wie sie für uns ist, nicht die Welt schlechthin, an sich. Das Mitleid wird so zum Weltschmerz, welcher Thema und Leitmotiv einer ganzen ästhetischen Richtung, nämlich der sentimentalen ist. Diese Richtung herrschte zur Zeit Schopenhauers in der deutschen Romantik. Ein Kind dieser Romantik ist auch die Schopenhauer'sche Ethik, hier im besonderen die Lehre vom Mitleid. Nun ist die sentimentale Poesie mit ihrer Resignation und ihrer Versenkung in den Schmerz der Welt als solche wohl berechtigt, und als ein einzelnes Moment in der Entwicklung des einzelnen wie der Völker auch gar nicht zu entbehren; aber das Mitleid, welches ihr oberstes Prinzip und Leitmotiv ist, ist nicht ebenso auch die Grundlage der Ethik. In der Ethik kommt es ebenso oft darauf an, dem Mitleid und der sentimentalen Gefühlsweise zu widerstehen, wie ihnen nachzugeben. Das Mitleid mag ein in der Ethik unentbehrliches Element sein, aber es ist nicht der Bestimmungsgrund schlechthin für alle ethischen Handlungen.[1] Wir werden darauf noch bei der Gegenüberstellung von Schopenhauers und Kants Ethik zu sprechen kommen.

Nun bleibt Schopenhauer allerdings bei dem Mitleid als blossem Gefühl nicht stehen, sondern er leitet aus ihm erst seine Tugenden, und zwar die beiden Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe ab. Er geht also über den rein ästhetischen Charakter des Mitleids hinaus, verlangt eine praktische Betätigung aus dem Motive des Mitleids für die Sittlichkeit. Diese Betätigung des Mitleids weist zwei Grade auf: der niedere zeigt sich in der Tugend der Gerechtigkeit, der höhere in der der Menschenliebe. Das Wesen der

[1] Cf. über das Mitleid bei Schopenhauer, die Schrift von E. M. F. Zange. „Über das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kants und Schopenhauers Moralprinzip. I. Teil. Das ὅτι oder der Inhalt der Ethik. Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig." Hier kommt vornehmlich in betracht § 7, p. 34 ff.: Schopenhauers Prinzip der Sittlichkeit: „Das Mitleid".

Gerechtigkeit besteht darin, dass wir den anderen kein Leid zufügen, ihnen nicht das antun, was wir selbst an uns nicht erfahren möchten. Der Ausdruck dieser Tugend ist: „Neminem laede".[1] Die Einführung der Gerechtigkeit als erster Tugend ist eine konsequente Folgerung aus der Lehre vom Mitleid, wonach der andere, der leidet, wir selbst sind, und wir daher, zu dieser Erkenntnis gekommen, bemüht sind, diese unsere Leiden nicht noch zu vergrössern. Die Tugend der Gerechtigkeit besagt, dass wir unsere eigenen Leiden, die in der Aussenwelt uns gegenübertreten, nicht dadurch vermehren, dass wir, unserem Willen bis zur Verneinung des Willens eines anderen Individuums folgend, nun diesem Individuum Schmerzen verursachen, die doch nur die unseren sind. Denn, wenn alles Wille ist und auch wir somit nichts sind als dieser eine, identische Wille, so gehören in gleicher Weise alle Schmerzen und Leiden dieses einen Willens, mögen sie ein anderes Individuum oder uns selbst treffen, doch im letzten Grunde nur uns selbst an. Wie das Mitleid, so beruht daher auch diese erste aus ihm abgeleitete Tugend auf Erkenntnis und einer egoistischen Verwertung dieser Erkenntnis.

Etwas anders verhält es sich mit der zweiten Tugend, der Menschenliebe, deren Ausdruck ist: „immo omnes, quantum potes, iuva."[2] Wenn die Tugend der Gerechtigkeit uns nur angewiesen hatte, unseren Individualwillen nicht bis zur Verneinung der anderen Individuen zu bejahen, also diesen kein Leid zuzufügen, wenn ihre Anforderung an uns damit nur eine negative, prohibitive gewesen war, so verlangt die Tugend der Menschenliebe positive Mitwirkung am Glück der anderen. Jetzt heisst es schon, unseren eigenen Willen zu gunsten der anderen, oder, um den Willen der anderen bejahen zu können, zu verneinen. Dagegen liesse sich, an sich betrachtet, nichts einwenden; aber es verträgt sich das leider mit der egoistischen Erklärung und dem pessimistischen

[1] Cf. W. W. II, p. 692—94, und G. E., §§ 14 und 17: „Antimoralische Triebfedern" und „die Tugend der Gerechtigkeit."

[2] Cf. G. E., § 18. „Die Tugend der Menschenliebe".

Charakter des Schopenhauer'schen Mitleids nicht mehr. Denn wenn die Bejahung des Willens an sich schon die Sünde der Welt ist und das Unglück unfehlbar mit sich bringt, der Wille aber in den anderen Individuen mit dem meinen identisch ist, so kann es sich ganz gleich bleiben, ob die Bejahung des Willens im Gebiete des eigenen Individuum, oder dem anderer Individuen geschieht: überall ist es Sünde, Schuld und Unglück, das auf mich, der ich ja ebenso wie die anderen der all-eine Wille bin, zurückfällt. Befriedigung als solche gibt es nicht, die Erfüllung eines Wunsches weckt unzählige neue; dem anderen Befriedigung durch Erfüllung eines Wunsches zu verschaffen, wäre daher eitle Täuschung, der wir uns, nachdem wir das principium individuationis durchschaut, nicht mehr hingeben sollten. Das wäre eine Folgerung, wie sie der Schopenhauer'schen Weltanschauung entsprechen würde. Wir haben diese Folgerung gezogen, nicht um sie anzunehmen, sondern um an ihr die Einseitigkeit der metaphysischen Erklärung des Mitleids, die Schopenhauer gegeben, darzutun. Diese Erklärung reicht schon für die Menschenliebe nicht mehr aus; im Gegenteil, sie müsste — und das ist eben die Kehrseite dieser egoistisch-pantheistischen Ableitung — alle Menschenliebe, als die praktische Linderung fremder Bedürftigkeit gedacht, als unmoralisch zurückweisen.

Die Bejahung des Willens zum Leben ist die Sünde in der Schopenhauer'schen Weltordnung, mithin mussten alle moralischen Phänomene seiner Philosophie frei sein von einer solchen Bejahung des Willens. Die Tugend der Gerechtigkeit verwirft die Bejahung des Willens zum Leben unter gewissen Umständen, sie passt also dieser ihrer negativen Natur nach sehr wohl in die Schopenhauer'sche Ethik hinein. Die höchste Tugend aber musste für seine Ethik folgerichtig diejenige sein, die nicht nur bedingt den Willen zum Leben[1] verwirft, sondern die in einer bedingungslosen Verneinung des Willens zum Leben besteht. Das leistet nach Schopenhauer die Askese; und so ist es ganz natürlich, dass

[1] „Wille zum Leben" ist hier natürlich durchaus im Schopenhauer'schen Sinne gemeint.

er in ihr die moralische Vollkommenheit des Menschen erblickt. Gerechtigkeit müsste die erste, Askese die zweite Stufe in seiner Moral sein, wofern er lediglich den Anforderungen seiner Philosophie gefolgt wäre. Dagegen ist die Tugend der Menschenliebe oder des freien Wohltuns, wie wir sie lieber nennen würden, die im allgemeinen sehr wohl als eine höhere, wenn nicht als die höchste Stufe neben der Tugend der Gerechtigkeit aufzufassen ist, bei Schopenhauer nur eingezwängt zwischen die beiden seiner Philosophie entsprechenden Tugenden, zwischen Gerechtigkeit und Askese, wenn anders es richtig ist, dass in der Askese eine völlige Verneinung des Willens vorliegt.

Aber auch das ist zu bezweifeln. Zunächst sollte es scheinen, als ob diejenige Handlung, welche die Verneinung des Willens voll und ganz bezeichnete, der Selbstmord wäre. Aber indem für Schopenhauer der Wille als solcher in seinen ursprünglichen Objektivationen, den platonischen Ideen, ein ewiger ist, ist Leben und Tod nur eine Erscheinungsform des Willens, und der Selbstmord würde nur diese Erscheinungsform zerstören, nicht den Willen an sich. Ja, im Selbstmord liegt nach Schopenhauer eine ganz hervorragende Bejahung des Willens zum Leben vor.[1] Der Selbstmord besagt nur, dass dem Willen seine Erscheinung nicht genügt, und indem er diese seine Erscheinung zerstört, bejaht er sich noch über dieselbe hinaus. Wir können hier auf die Lehre selbst nicht näher eingehen, und begnügen uns mit dem blossen Hinweis auf sie, wonach der Selbstmord weder dem Individuum ein Ende bereitet, noch mit der Verneinung des Willens etwas zu tun hat. Damit ist denn, worauf es hier ankommt, ein moralisches Moment von Schopenhauer aus dem Selbstmord von vorne herein ausgeschlossen. Dass Schopenhauer den Selbstmord wenigstens für erlaubt hält,[2] ändert an dieser Sachlage nichts.

[1] Cf. W. W. I, p. 471 ff., § 69. P. P. II, p. 328 ff., Cap. 13: „Über den Selbstmord".

[2] Cf. ausser dem Kapitel „Über den Selbstmord", noch aus dem Kapitel „Zur Rechtslehre und Politik," P. P. II, Cap. 9: den § 122.

Wie verhält sich aber die Askese zur Anforderung einer Verneinung des Willens? Um hierauf eine Antwort geben zu können, haben wir zunächst die Motive zu prüfen, an welche die Askese anknüpft, zumal da Schopenhauer selbst eine Scheidung der Arten der Askese nach ihren Motiven vornimmt.Diese Arten sind die aus einer Erkenntnis der Welt, also aus der äusseren Erfahrung entspringende, und die als δεύτερος πλοῦς eintretende Askese.[1] Betrachten wir die erste Art. Diese verlangt ein Verständnis für die Leiden und das Unglück der Welt, und ein Herz für dasselbe; wo sich das aber findet, da wird gemeinhin die Tugend der Menschenliebe eintreten, indem man sich bemüht, fremdes Unglück zu lindern, die Tränen der Mitmenschen durch tatkräftige Hilfe und werktätige Liebe zu trocknen. Wo dagegen solche Einsicht in das Unglück der Welt zur Askese führen soll, da ist es unserer Ansicht nach unumgänglich notwendig, dass dem Eintritt derselben der ganze Gedankengang der Schopenhauer'schen Philosophie vorangegangen ist. Das wird aber selten genug der Fall sein; ja, es wird eigentlich niemals der Fall sein, wenn nicht egoistische Motive und trübe Erfahrungen, namentlich persönlicher Natur, dem Menschen den freien Ausblick in die Menschenwelt gehemmt haben. Ebenso wenig wie der ganze Schopenhauer'sche Gedankengang ohne jene von uns aufgewiesenen subjektiven Momente denkbar ist, ebenso wenig ist es irgendwo und irgendwie möglich, dass rein objektive Erkenntnis zur Askese führe. Wo eine solche Art der Askese vorzuliegen scheint, da ist es weiter nichts als eine ästhetisch-sentimentale Grundstimmung, die als solche schon durchaus subjektiv ist, in Verbindung mit der zweiten Art der Askese bei Schopenhauer, der sich als δεύτερος πλοῦς einführenden. Eine Askese infolge reiner Erkenntnis ist

[1] Cf. W. W. I, § 68, p. 446 ff. Hier heisst es p. 470: „Der Unterschied, den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das blos und rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittels Durschauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar selbst empfundene Leiden jene Erkenntnis hervorruft."

eine Hypothese Schopenhauers, die durch nichts zu belegen ist und psychologisch unmöglich erscheint.

Anders verhält es sich mit der Askese als δεύτερος πλοῦς, die allerdings relativ häufig ist. Sie tritt ein, wenn der Mensch plötzlich, unvermittelt, die Nichtigkeit und Scheinbarkeit der von sich und für sich erstrebten Genüsse erkennt, indem diese ihn mit einem male anekeln und ihn jetzt in demselben Masse abstossen, wie sie ihn vorher angezogen haben. Für solche Vorgänge führt Schopenhauer selbst verschiedene Beispiele an, so die Umwandlung des Gretchen im Faust, die Bekehrungsgeschichte des Raimundus Lullus,[1] „welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beschieden, der Erfüllung aller seiner Wünsche entgegensah, als sie, ihren Brustlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs entsetzlich zerfressenen Busen zeigte. Von diesem Augenblick an, als hätte er in die Hölle gesehen, bekehrte er sich, verliess den Hof des Königs von Majorka und ging in die Wüste, Busse zu tun.“ Wir haben diese Geschichte mit Schopenhauers eigenen Worten nacherzählt, weil sie besser als alle Erklärung die Art der Askese, um die es sich hier handelt, vor Augen führt. Der Wille, der erst begehrt hatte, er verabscheut plötzlich den Gegenstand seines Begehrens oder überhaupt alle Gegenstände seines bisherigen Begehrens; das ist eine Umkehr des Willens, ohne Zweifel; aber ist eine solche Umkehr denn gleichzeitig auch eine Verneinung des Willens? Nimmermehr; denn dasjenige, was eben noch heftig einen Gegenstand begehrt hatte und ihn jetzt verabscheut, es ist doch immer noch der gleiche Wille, nur in verschiedenen Äusserungen seiner Betätigung. Der Wille hat zwei Pole, den des Begehrens und den des Verabscheuens, die ihm als solche eigentümlich sind, und er sucht seine Befriedigung ebenso das eine mal durch das Verabscheuen, das Fliehen eines Gegenstandes, wie das andere mal durch das Begehren, das Suchen eines solchen. Ja, je heftiger der Wille auf der einen Seite begehrt, um so heftiger verabscheut er auch auf der anderen. Wo

[1] W. W. I, p. 463—67.

der Wille, im Kantischen Sinne als Begehrungsvermögen gedacht, fehlen soll, da müsste ebenso wenig mehr von einem Verabscheuen wie von einem Begehren die Rede sein; das ist, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, in der ästhetischen Kontemplation, nie und nimmer aber im δεύτερος πλοῦς des Asketen der Fall. Wie es möglich ist, dass derselbe Gegenstand, der unser Wollen im Sinne des Erstrebens erregt hat, plötzlich im Sinne des Verabscheuens auf das Wollen einwirkt, ja, wie überhaupt der ganze Inhalt unseres bisherigen Strebens unter Umständen zum Inhalt unseres Verabscheuens werden kann, das ist sicherlich ein sehr interessantes und wichtiges psychologisches Problem; aber mit einer „Verneinung des Willens zum Leben" ist das Problem falsch oder gar nicht gelöst. Zeigt doch gerade die Erfahrung, dass der Fanatismus — und das ist doch gewiss ein heftiger Wille — bei den Proselyten und Asketen am allerheftigsten ist. Wir müssen daran festhalten: es ist lediglich der Inhalt des Willens, die Art und Weise seiner Betätigung, auf welche der δεύτερος πλοῦς, die plötzliche, erkenntnislose Bekehrung von Einfluss ist, niemals der Wille selbst. Dass Schopenhauer hier eine Verneinung des Willens sieht, ist übrigens, abgesehen von der Unhaltbarkeit der Sache selbst, ein krasser Widerspruch gegen seine eigene Begriffsbestimmung des Willens, nach welcher er das Verabscheuen ausdrücklich dem Willen als seine Funktion zurechnet.[1] Was für uns aber die Hauptsache ist: wir können eine sich als δεύτερος πλοῦς einführende Askese nicht nur nicht als die Vollendung der Moral anerkennen, sondern müssen ihr überhaupt jeden Platz innerhalb der Moral absprechen, darum, weil es immer derselbe egoistische Wille ist, der nach wie vor einer solchen Bekehrung den Menschen beherrscht.

Nun kann allerdings zu einem solchen Umschlagen des Strebens in Verabscheuen, welches, in bezug auf einzelne Willensakte, wohl in jedem Menschenleben sich einstellt, die Erkenntnis auch des Leidens in der Aussenwelt, ganz

[1] Cf. die von uns schon im § 2 zitierte Stelle in G. E., p. 11.

abgesehen von der eigenen Person, hinzukommen; aber dann wird eine solche aus dem Mitleid entspringende Einsicht stets zur Milderung des Abscheus vor der Welt oder vor bestimmten Genüssen der Welt, und somit auch zur Milderung der starren Askese führen. Und eine solche Modifikation der Askese durch andere Einflüsse ist denn auch das, was Schopenhauer die aus der Durchschauung des principium individuationis hervorgehende Askese nennt, deren Unmöglichkeit als solche wir oben nachzuweisen versucht haben. Aber soweit der Einfluss des — doch in höherem oder geringerem Masse in jeder Menschenbrust vorhandenen — Mitleids den Menschen nicht zur Überwindung der Askese und zu tätiger Mitarbeit für das Wohl der Welt bestimmen kann, wird der Grundzug seiner Stimmung stets ein sentimentaler sein: ein Aufgehen in den eigenen und fremden Schmerzen. Das ist das ästhetische Moment, das in die Schopenhauer'sche Askese hineinspielt, das Schopenhauer aber fälschlich zu einem ethischen umgestempelt hat. Ja, in diesem ästhetisch-sentimentalen Sinne des sich Hingebens sowohl an die eigenen, wie die fremden Schmerzen, war Schopenhauer selbst eine asketisch angelegte Natur. Auch seine seelischen „Umkippungen" waren gemildert durch die Erkenntnis und die Hingabe an die Leiden der Aussenwelt, aber die Hingabe war nicht kräftig genug, um den Philosophen über seine eigenen Schmerzen hinaus zu heben. Er blieb tatsächlich in einer ästhetischen Weltanschauung befangen, ohne sich zur ethischen Weltbetrachtung im vollen Sinne des Wortes aufraffen zu können. Wie sehr aber Schopenhauers ästhetische Anlage seine ethische Lehre beeinflusst hat, das beweist noch vor allem anderen der Umstand, dass er die aus der Erkenntnis der Welt entspringende, wie wir sagen würden, durch die Erkenntnis der Welt gemilderte Askese moralisch über die Askese des δεύτερος πλοῦς stellte, — während man doch meinen sollte, dass der Weg, auf dem man schliesslich zur Verneinung des Willens gelange, für dies Endziel, vor dem ja doch sonst alles bei Schopenhauer zurücktritt, selbst ganz belanglos bleibe.

Wir haben gesehen, dass weder in der einen noch in der anderen Form der Askese eine Verneinung des Willens zum Leben vorliegen kann, ja, wir haben in der einen Form, dem δεύτερος πλοῦς, im Gegensatz zu Schopenhauer, eine ganz ausgesprochene Bejahung des Willens zum Leben erkennen müssen.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, wie sich Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben selbst denkt, wie er sie mit seiner Philosophie, die doch von der Bejahung des Willens zum Leben ausgeht, vereinbar macht. Schopenhauer hatte, wie bekannt, die vollständigste Nezessitierung aller menschlichen Handlungen gelehrt; alles, was der Mensch tue, gehe streng am Faden der Notwendigkeit, nach dem Satze vom Grunde vor sich.[1] Er hatte damit die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen unmöglich gemacht, die Kant beibehalten hatte, indem er lehrte, dass dieselbe Handlung, die uns, empirisch betrachtet, durchaus nezessitiert erscheine, dennoch, in einem anderen Sinne, eine freie sei.[2] So wurde für Kant die Freiheit das Wesen, die Notwendigkeit nur die Erscheinung der Dinge in unserem Intellekt. Schopenhauer hatte, wie gesagt, Freiheit und Verantwortlichkeit der einzelnen Handlung abgesprochen, jene aber doch zu bewahren gesucht, indem er die Freiheit vom „agere" in's „esse" verlegt wissen wollte.[3]

[1] Cf. G. E., p. 59–62, und den Aufsatz „Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen" in P. P. I, p. 213 ff.

[2] Cf. Prolegomena, § 53. R. Bd. III., p. 117, H. Bd. IV., p. 93: „Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind, (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, blos respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei."

[3] Cf. W. W. I, § 55, p. 337–49. G. E., p. 90 ff., und die §§ 117–20 aus dem Kapitel „Zur Ethik": P. P. II, p. 242 ff. Der Unterschied der Kantischen und der Schopenhauer'schen Auffassung der Freiheit erhellt aus W. W. I, p. 597–602.

Die Freiheit ist also bei ihm etwas, das zunächst, im gewöhnlichen Menschenleben, gar nicht zu tage treten kann, sondern es ist eine metaphysische Tat vor dem Leben selbst, oder: indem das Leben gewählt wurde, hat diese metaphysische Freiheit sich, unabhängig von Zeit und Raum, betätigt. Nachdem aber die eine freie Tat der Wahl des Daseins einmal geschehen, geht nun alles streng nach dem Satze vom Grunde vor sich, und von einer Freiheit innerhalb des Lebens selbst kann keine Rede mehr sein. Jede Tat ist das notwendige Produkt des einmal vorhandenen konstanten Charakters und des jedesmaligen, zufälligen Motivs. Es liegt also der ausgesprochenste Determinismus vor. Wenn aber das der Fall ist, wenn Freiheit im Leben selbst nicht mehr vorhanden ist, wie ist da die freie Tat der Verneinung des Willens möglich? Schopenhauer antwortet darauf, dass hier jene metaphysische Seinsfreiheit durch das physische Leben hindurchbricht;[1] es liegt mithin eine metaphysische Tatsache vor. Wenn aber hier in dem einzelnen Falle, wird man mit Recht einwenden dürfen, ein Durchbruch des Prinzips des Determinismus und eine völlig indeterminierte, freie Tat möglich ist, warum sollen wir diese Freiheit nicht, wie Kant das, als Korrelat der deterministischen Anschauungsweise festhält, in der einzelnen Tat selbst sehen dürfen, was jedenfalls dem Gefühl der Verantwortlichkeit und der „praktischen Vernunft" weit besser entsprechen würde. Zudem bietet die Anschauung, dass dieselbe Tat zugleich notwendig und frei sei, weit weniger Schwierigkeiten dar, als die Anschauung, dass plötzlich im Gefolge so vieler determinierter, unfreier

[1] Cf. W. W., p. 363: „Diese Freiheit, diese Allmacht, als deren Äusserung und Abbild die ganze sichtbare Welt, welche die Form der Erkenntnis mit sich bringt, sich fortschreitend entwickelt — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adaequate Kenntnis ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von neuem sich äussern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewusstseins, dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntnis, wie im einzelnen, so im ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntnis wird ihr ein Quietiv welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt."

Taten eine ganz freie Tat, wie sie in der Verneinung des Willens zum Leben vorliegen soll, eintritt. Die Schwierigkeit des Problems der Verantwortlichkeit ist also durch Schopenhauer nicht entfernt gehoben, im Gegenteil, Kant gegenüber vergrössert worden. Denn, was die Hauptsache ist: erscheint uns jene angeblich freie Tat der Verneinung des Willens, wenn wir sie nach dem Satz vom Grunde betrachten, nicht ebenso streng nezessitiert und determiniert, wie jede andere?

Nun könnte man vielleicht annehmen, wenn das auch in betracht des moralischen Wertes der Verneinung des Willens seine grosse Schwierigkeit haben würde, dass die Verneinung des Willens als solche, als die letzte determinierte Tat des Willens überhaupt anzusehen sei; dass demnach die Freiheit erst nach und im Gefolge dieser Tat des Willens, die in seiner eigenen Verneinung besteht, eintrete. Dem würde ferner entsprechen, dass Schopenhauer bei eingetretener Verneinung des Willens die Motivation ausgeschlossen und anstelle des Motivs das Quietiv des Willens gesetzt wissen will. Die Dinge regen den Willen nicht mehr an, sondern beschwichtigen ihn. Zunächst ist klar, dass hier der Wille als Begehrungsvermögen im Kantischen Sinne gedacht ist; dann wäre aber das Quietiv nur ein Motiv im negativen Sinne, indem dieses statt eines Begehrens ein Verabscheuen erzeugt, ein Vorgang, den wir schon auf p. 127/28 besprochen haben. Oder aber, die Gegenstände sind überhaupt nicht mehr für uns vorhanden, sie lassen uns gleichgiltig, erregen unseren Willen weder zum Erstreben noch zum Verabscheuen mehr: dann hören sie aber nur auf, Motive für unser Wollen, sowohl nach der einen, wie nach der anderen Seite hin zu sein, wie ja denn überhaupt nicht alle Gegenstände geeignet sind, Motive für den Willen zu werden, und wie im einzelnen viele Dinge uns allmählig gleichgiltig werden. Damit aber geht alle und jede Relation zwischen den Dingen und unserem Willen verloren und es hat gar keinen Sinn mehr, diese Dinge nun als Quietiv des Willens, statt als Motiv desselben zu bezeichnen. Schliesslich aber können die Dinge statt nach der Seite des Begehrungsvermögens, in ästhe-

tischer Hinsicht auf uns einwirken; und diese Wirkung hat Schopenhauer fraglos mit der Bezeichnung „Quietiv des Willens“ im Auge gehabt. Dann aber ist, nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen, nur die Art des Motivs selbst eine andere geworden. Zu brauchen für eine Verneinung des Willens im wörtlichen Sinne wäre nur die absolute Gleichgiltigkeit den Dingen gegenüber; aber, wo diese vorhanden ist oder vorhanden sein sollte, da könnte, weil absolute Ruhe herrscht, auch von einer Freiheit des Handelns nicht mehr die Rede sein, einfach darum, weil alles Handeln aufgehört hätte. Mithin wäre auch eine etwaige Hypothese einer erst nach dem Akt der Verneinung des Willens empirisch eintretenden Freiheit hinfällig.

Wenn eine empirisch, im Menschenleben möglicherweise eintretende Verneinung des Willens für's erste schon als freier Akt unmöglich ist, so lässt sich noch weniger die im einzelnen Individuum eintretende Verneinung des Willens mit dem Pantheismus Schopenhauers in Einklang bringen. Denn wenn das Individuum ganz und gar auf Rechnung des ἓν καὶ πᾶν handelt, wenn es überall ein und derselbe einheitliche Wille ist, der, nur durch Zeit und Raum für die Erscheinung zerspalten, sich betätigt, so muss folgerichtig die Verneinung des Willens in einem Individuum die Verneinung des Willens überhaupt und überall bedeuten. Die logische Notwendigkeit einer solchen Folgerung ist auch Schopenhauer nicht entgangen; er gibt selbst zu, dass, wenn vollständige Verneinung des Willens zum Leben an einer Stelle wirklich vorliegen würde, damit auch der Wille als das ἓν καὶ πᾶν erlöst sein, d. h. sich verneint haben müsste. Daraus schliesst er seinesteils zurück, dass die Verneinung im einzelnen Individuum keine vollständige sei, oder jedenfalls bisher noch nie sich vollständig verwirklicht habe. Da es sich aber bei der freien Entscheidung, ob Bejahung oder Verneinung des Willens, nicht um ein mehr oder minder handeln kann, da man in einem Augenblick einen Gegenstand, und ebenso die Vielheit von Gegenständen eben nur wollen oder nicht wollen kann, da die Welt für uns schlechthin als Motiv angenommen oder zurückgewiesen

werden muss, mit einem Wort, da der Übergang vom Wollen zum Nichtwollen, vom Motiv zum Quietiv — und das gibt auch Schopenhauer zu — kein fliessender ist: — aus eben diesem Grunde kann unter dem unvollständigen Durchbruch des Prinzips der Verneinung des Willens nur die grössere oder geringere Fähigkeit des Menschen verstanden sein, im bestimmten Falle den Willen zu bejahen oder zu verneinen. Und dem entspricht allerdings die dem empirischen Leben entnommene Tatsache, dass, bei auf sich genommener Entsagung, der noch so oft unterdrückte böse Wille sich doch immer wieder von neuem äussert. Es gilt einen ewigen Kampf des „besseren Bewusstseins", wie Schopenhauer in seiner frühesten Zeit die Verneinung des Willens zum Leben benannt hatte, mit der Sünde. Damit ist dann aber ein einmaliger, metaphysicher, und von der Zeit unabhängiger Akt der Verneinung nicht mehr möglich; es liegt eine stets erneute freie Entscheidung vor, mochte nun die erstmalige Entscheidung für die Bejahung oder die Verneinung ausgefallen sein. Die Verneinung des Willens zum Leben verliert damit ihren vermeintlich metaphysischen Charakter, und bleibt eine rein irdische, zeitliche Erscheinung.[1] Weit entfernt also, durch die Heranziehung der Erfahrung seine metaphysische Erklärung des Phänomens der „Verneinung des Willens" zu stützen, weist Schopenhauer dadurch vielmehr die Unmöglichkeit seiner Behauptung auf, dass die Verneinung des Willens ein metaphysischer, zeitloser Akt sei. Das eine schliesst das andere schlechterdings aus: entweder ist die Verneinung des Willens eine nur partielle, und damit eine der Zeit unterworfene empirische Erscheinung: dann hat sie bezug auf das einzelne Individuum, hat aber mit einer metaphysischen Verneinung des Willens als des ἓν καὶ πᾶν, weil zur Erscheinungswelt gehörig, nichts zu tun, oder aber, die Verneinung des Willens ist eine ausserzeitliche, einmalige Tat: dann ist sie entweder empirisch nicht nachweisbar, und kann auf die individuelle Wahlfreiheit kein Licht

[1] Cf. W. W. I, p. 462/63, wo Schopenhauer von den Seelenkämpfen im Leben der Heiligen spricht.

werfen; oder, in dem Augenblicke, wo sie sich nachweisen liesse, müsste, wie in dem einen Individuum, so in allen Individuen der Wille erlöschen, und die Erscheinungswelt verschwinden. Dies zusammengefasst: da das zeitliche nur Erscheinung ist, so folgt aus dem blossen Dasein der Welt, — nach Schopenhauer'schen Prämissen — die Unmöglichkeit der Willensverneinung.

So liegt auch hier eine gewaltsame Zusammenschweissung der individualistischen und der monistischen Hälfte der Schopenhauer'schen Lehre vor. Und ebenso ist wiederum die Art und Weise dieser Zusammenschweissung bestimmt durch das subjektive Element der Schopenhauer'schen Philosophie. Es ist die ganz bestimmte und eigenartige ästhetische Anlage des Philosophen, welche, ebenso wie sie die eigentliche Ästhetik vertieft hatte, gerade ebenso die Ethik als solche, indem sie dieselbe nur vom ästhetischen Standpunkt aus aufzufassen vermochte, verfälschte.[1] Welche Bewandtnis es mit seiner Ethik hat, wird durch nichts so in's Licht gestellt, wie durch eine Vergleichung derselben mit der Ethik Kants und durch einen Einblick in den Gegensatz, in welchen sich Schopenhauer zu ihr auf die unzweideutigste Weise stellt. Gehen wir daher auf die diesbezügliche Polemik Schopenhauers gegen Kant etwas näher ein.

Kant hatte die Handlungen aus Pflicht als die moralischen bezeichnet, den Begriff der Pflicht daher an die Spitze seiner Ethik gestellt und in der Formel des „kategorischen Imperativs" auf einen Begriff zu bringen versucht. Schopenhauer weiss mit dem Begriff der Pflicht nichts anzufangen, und er verwirft ihn, als einer nur theologischen Moral entstammend.[2] Er kann sich nicht einmal vorstellen, dass es ein Soll, eine Pflicht, ohne die Versprechung einer Belohnung oder die Androhung einer Strafe geben könne. So kommt er dazu, in Kants katego-

[1] Cf. vornehmlich die Zusammenstellung der ästhetischen Freude mit der Askese in W. W. I, p. 461/62.

[2] Cf. W. W. I, p. 618 - 25, und G. E., p. 120 ff., „§ 4: Von der imperativen Form der Kantischen Ethik."

rischem Imperativ ein egoistisches Prinzip zu sehen, eben deshalb, weil er ihm Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe unterzuschieben sich genötigt findet. Schopenhauers „moralische Handlung" dagegen entsteht lediglich und ganz allein aus dem Mitleid, also aus einer subjektiven Gemütsstimmung, ohne irgend welche andere Erwägung. Es ist eine von aussen unbeeinflusste Tat, bei welcher der Mensch ausschliesslich seinem Gefühle folgt. Zu solcher moralischen Anschauung können allerdings nur Leute kommen, die ganz auf sich angewiesen, allen Zusammenhang mit der Welt verloren haben, wie das bei Schopenhauer tatsächlich der Fall war. Solche Lage aber eignet sich wohl zu ästhetischer Kontemplation, deren Wesen in der Isolierung, in der Hingabe an die Objekte des subjektiven Wohlgefallens besteht, nicht aber zu moralischer Wirksamkeit. Hier handelt es sich gerade darum, über das subjektive Gefühl hinaus, nach bestimmten Geboten und Normen zu handeln, welche aufzusuchen und begrifflich zu bestimmen, Sache der philosophischen Ethik ist. Denn, wer lediglich seinem Gefühl, und mag es selbst das edle Gefühl des Mitleids sein, folgt, der gibt doch im letzten Grunde nicht einem anderen, sondern nur sich selbst nach, und befriedigt zunächst sich selbst, indem er durch eine Handlung aus Mitleid ein Unlustgefühl beseitigt. Das ist ja gerade der Fehler aller sogenannten „gutmütigen Menschen", dass sie ihrem Gefühle nicht widerstehen können, dass sie jeder Bitte, die ihr Mitleid erregt, nachgeben müssen. Diese Leute stehen wegen ihrer Gutmütigkeit allein noch nicht auf der Stufe einer besonders hohen Moralität. Wenn daher Kant auch nicht im Recht gewesen ist, die Abwesenheit jeder Neigung zum Kriterium der moralischen Handlung zu machen und damit das Mitleid aus der Ethik ganz auszumerzen, so genügt das letztere doch ebenso wenig, um auf ihm allein die ganze Ethik aufzubauen.

Schopenhauer hat im Mitleid ein wirkliches Element der Moral aufgewiesen und dies Verdienst soll ihm unbenommen bleiben. Aber Kant hat das allgemeine Gesetz der Moral, seine Formel gesucht; er hat die Norm für

jede moralische Handlungsweise aufzustellen sich bemüht, und das hiess sicherlich die Sache am richtigeren Ende, als Schopenhauer, anpacken; — ganz abgesehen davon, ob die Begriffsbestimmung dieses obersten Prinzips der Moral von seiten Kants nun eine durchaus richtige, und namentlich eine erschöpfende gewesen ist. Kants Formel des kategorischen Imperativ will ja weiter gar nichts, als diejenige innere Stimme, die als das antreibende oder warnende Gewissen einem jeden geläufig ist, auf einen Ausdruck bringen. Dieser Ausdruck: „Handle so, dass du wollen kannst, deine Handlung solle eine allgemeingiltige Maxime werden", ist nun allerdings sehr allgemein gehalten, und es ergibt sich aus dieser Formulierung unbedingt die weitere Frage, in welchen Fällen man wirklich wollen kann, dass unsere Handlung eine Maxime sei; — aber damit ist gegen den kategorischen Imperativ als solchen gar nichts gesagt, dessen Wesen es ist, das eine zu gebieten und das andere zu verbieten, überhaupt einen Unterschied zwischen gut und böse zu statuieren, und damit die Begriffe der sittlichen Wertschätzung erst möglich zu machen.

Für Kant war das formelle, für Schopenhauer das materielle in unserem Gewissen Problem. Darum aber ist das Verhältnis des Kantischen und des Schopenhauer'schen Moralprinzips ein derartiges, dass, weit entfernt, sich auszuschliessen, sie sich gegenseitig ergänzen. Kant hat nach dem Vermögen im Menschen gefragt, und zwar dem allgemeingiltigen Vermögen, welches die Unterscheidung in gut und böse, in ein zu befolgendes und ein zu meidendes im Innern vollzieht; Schopenhauer fragt nach dem guten und bösen selbst, während er die moralische Nötigung fallen lässt. So weist er uns ein Element in der Seele auf, dessen Befolgung das Prädikat „gut" verdienen soll, ohne uns sagen zu können, warum denn gerade dies und kein anderes das „gute" sei. Oder vielmehr, seine Erklärung, warum es das „gute" sei, gibt eine durchaus egoistische und ferner nur aus seiner persönlichen Weltanschauung hergenommene, darum aber für die Ethik unbrauchbare Ableitung. Ebenso wenig aber, wie das Kantische formelle,

ist das Schopenhauer'sche materielle Prinzip ein erschöpfendes, auf alle Fälle zutreffendes.

Ganz aus demselben Grunde, wie die Schopenhauer'sche Polemik gegen den kategorischen Imperativ, wird übrigens auch Herbarts Entgegensetzung seiner ethischen Ideen gegen denselben gegenstandslos.[1] Auch Herbart beschäftigte die materielle Seite der Moral, und sein Unterschied von Schopenhauer besteht nur darin, dass er fünf Musterbegriffe, also eine Vielheit von Phänomenen, die dem guten zum Inhalt dienen sollten, aufwies, wogegen Schopenhauer nur eines fand. Das entsprach ganz der pluralistischen Tendenz der Herbart'schen Lehre, entgegen der monistischen Tendenz Schopenhauers; ein näheres Eingehen auf jene Lehre aber würde ausserhalb des Rahmens unserer Abhandlung liegen.

Wir sind mit der Besprechung der Schopenhauer'schen Ethik, als dem Endziel oder der vermeintlichen Krönung seiner Philosophie, auch am Ende unserer Untersuchung angelangt, welche uns gezeigt hat, dass gerade mit der Proklamierung ihrer ethischen Phänomene das Schopenhauer'sche System sich die Spitze abbricht, sich selbst widerlegt. Dabei bleibt es das tragische Verhängnis dieser Philosophie, dass sich gerade dasjenige, auf dessen Beweis das ganze System angelegt war und hinzielte: eine moralische Weltordnung, deren Endziel die Verneinung der Welt ist, im letzten Grunde als unvereinbar mit den eigenen Voraussetzungen und unmöglich erwies.

So ist es denn auch das Geschick der Schopenhauer'schen Philosophie geworden, dass sie die Menschheit gerade so lange zu fesseln und zu beherrschen vermochte, als diese in einer der subjektiven Grundstimmung des Philosophen geistesverwandten Richtung befangen war. An Schopenhauers Weltauffassung konnte sich eine Zeit klammern, welche, über ihre Aufgaben und ihre Bestimmung im ungewissen, ohne festes Ziel lavierte und in dieser Ziellosigkeit sich in unfruchtbarer Grübelei über sich selbst, in der

[1] Cf. die oben angezogene Schrift von Zange, p. 61 ff., § 10: „Kants Begriff vom sittlichguten, gegenüber den Einwendungen der Herbartischen Moralphilosophie."

Hingabe an die Schmerzen und Leiden der gesammten Menschheit, wie der eigenen Brust gefiel. Eine derartige Epoche bezeichneten für Deutschland etwa die Jahre 1848—1866, dieselben Jahre, in denen die Schopenhauer'sche Philosophie mit ihrem Pessimismus, ihrer Weltverachtung, und ihrem Prinzip der Willensverneinung die Gemüter gebannt hielt. Aber das war eine Zeit der Krankheit, welche vorübergehen sollte. Ihr folgte mit der Erhebung unseres Vaterlandes eine Epoche der Genesung mit neuer Schaffensfreudigkeit und erneutem Pflichtbewusstsein. Sobald die Pflicht einen festen, greifbaren Inhalt wiedergewonnen hatte, war die Schopenhauer'sche Philosophie als solche, d. h. soweit sie Weltbeurteilung ist, überwunden.

Jetzt aber, nachdem die Katastrophe in Wirklichkeit, draussen in der Welt, sich vollzogen zu haben scheint, da ist es an der Zeit, den Gründen nachzuforschen, aus denen sie naturnotwendig eintreten musste. Denn nur durch eine solche Nachforschung ist es möglich, aus dem Schiffbruch des Systems als eines ganzen die Bestandteile zu retten, die, abgesehen von dem vorliegenden und überhaupt von allen einzelnen philosophischen Systemen, für das Gebäude der Philosophie als solcher, für welches im letzten Grunde alle Philosophen gedacht haben, verwertbar sind. Und für dessen Ausbau auch nur einen unverrückbaren Baustein geliefert zu haben, ist schon ein unvergängliches Verdienst.

Einen solchen Baustein meinen wir in der individualistischen Richtung des Schopenhauer'schen Systems gefunden zu haben. Um ihn aufzuweisen, war es nötig, die Lehre selbst auf die Elemente hin zu prüfen, die in das ganze des Systems zusammengeflossen waren. Als diese ihre Elemente hatten wir drei gefunden, und zwar ein pantheistisches, ein individualistisches und ein subjektives Element. Das individualistische Element, auf das Bouterwek nicht ohne Einfluss gewesen ist, hatte sich uns als der Mittelpunkt, die eigentliche Seele der Schopenhauer'schen Philosophie ergeben. Das pantheistische Element, aus einer dogmatischen Anknüpfung an Kant, mit einem Umweg

wiederum über Bouterwek, entsprungen, hatte für die Schopenhauer'sche Lehre, ganz ähnlich wie für die Fichte'sche, den Todeskeim in sich enthalten. Diese beiden Grundelemente wurden, und zwar, je nach den einzelnen Disziplinen in vertiefendem oder verflachendem Sinne, beeinflusst und ausgestaltet durch das subjektive Element, in der romantischen Geistesrichtung Schopenhauers bestehend, — welche denPessimismus schon der Anlage nach in sich barg, und welche gleichzeitig Veranlassung zur Fühlungnahme mit der Platonischen Ideenlehre wurde.

Von einer fruchtbringenden Erweiterung der Kantischen Philosophie konnte bei Schopenhauer nur nach der individualistischen Seite hin die Rede sein, indem hier das allgemeingiltige, welches das Problem der Kantischen Philosophie ausgemacht hatte, ergänzt wurde durch eine Lehre vom nicht allgemeingiltigen. Aber allerdings, dies nicht allgemeingiltige ist bei Schopenhauer nur angedeutet und aufgewiesen, aber nicht ausgeführt worden; der Baustein, den Schopenhauer für das philosophische Lehrgebäude geliefert, ist ein noch unbehauener. Hier einzugreifen und weiter zu arbeiten, ist Aufgabe der Charakterologie. Sie hat den individualistischen Faden des Schopenhauer'schen Denkens aus seiner Verwirrung mit den beiden anderen Richtungen seines Denkens wieder abzulösen und weiterzuführen.

Allerdings, von einem „zu Ende denken der Kantischen Philosophie" könnte auch damit noch nicht die Rede sein. Denn, wenn selbst beide Gebiete des allgemeingiltigen und nicht allgemeingiltigen durchmessen sein sollten, so bleibt doch als letzte und wichtigste Frage noch die übrig, wie es denn möglich und zu denken sei, dass sich das allgemeingiltige und das nicht allgemeingiltige oder individuelle in einem bestimmten Individuum zur Einheit verbinden. Welches ist die Kette, durch welche das einzelne Individuum mit der Welt zusammenhängt, das würde das Schlussproblem der Kantischen Philosophie sein, welches von neuem aufzuwerfen wäre, nachdem es durch die ganz und gar willkürliche Identifikation des allgemeingiltigen und individuellen in Schopenhauers Willenslehre selbst verdunkelt worden ist.